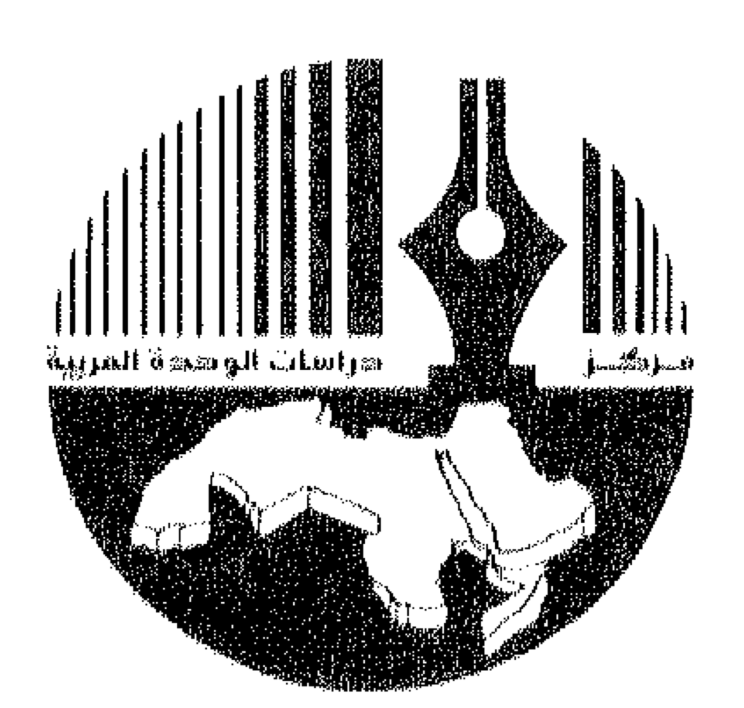




سلسلة كتب المستقبل العربي (٧)

نحو علم اجتماع عربي

علم الاجتماع والمشكلات العربية الراهنة

محمد عزت حجازي — احمد محمد حجازي — المختار الهراس
سالم ساري — محمود الذوادي — عبد الصمد الديالمي
محمد شقرون — سعد الدين ابراهيم — الطاهر لبيب
غالي شكري — عبد الباسط عبد المعطي — عبد الوهاب بوحديبة
علي الكنز — فؤاد اسحق الخوري — فوزي العربي
حيدر ابراهيم علي — اسحق القطب — ناهد صالح
خلدون حسن النقيب

نحو علم اجتماع عربي

علم الاجتماع والمشكلات العربية الراهنة

GIFTS 2006

The Swedish Institute

Alexandria

GIFTS 2006

The Swedish Institute

Alexandria



مركز دراسات الوحدة العربية

سلسلة كتب المستقبل العربي (٧)

نحو علم اجتماع عربي

علم الاجتماع والمشكلات العربية الراهنة

محمد عزت حجازي
سالم ساري
محمد شقرون
غالي شكري
علي الكنز
حيدر ابراهيم علي
احمد محمد حجازي
محمود الذوادي
سعد الدين ابراهيم
عبد الباسط عبد المعطي
فؤاد اسحق الخوري
اسحق القطب
خلدون حسن النقيب
المختار الهراس
عبد الصمد الديالمي
الطاهر لبيب
عبد الوهاب بوحديبة
فوزي العربي
ناهد صالح

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن اتجاهات يتبناها مركز دراسات الوحدة العربية»

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» ـ شارع ليون ـ ص. ب . ٦٠٠١ ـ ١١٣ ـ بيروت ـ لبنان .
تلفون : ٨٠١٥٨٢ ـ ٨٠١٥٨٧ ـ ٨٠٢٢٣٤ ـ برقياً : مرعربي
تلكس : ٢٣١١٤ مارابي

الطبعة الأولى: بيروت: شباط / فبراير ١٩٨٦
الطبعة الثانية: بيروت: كانون الثاني / يناير ١٩٨٩

المحتويات

تقديم ٩

القسم الاول: طبيعة الازمة

١ ـ الازمة الراهنة لعلم الاجتماع
في الوطن العربي .... د. محمد عزت حجازي ١٣

٢ ـ علم الاجتماع والمشكلات الاجتماعية العربية:
هموم واهتمامات .... د. سالم ساري ٤٥

٣ ـ أزمة علم الاجتماع أم أزمة المجتمع .... د. محمد شقرون ٦٧

٤ ـ من الاشكاليات المنهجية في الطريق
العربي الى علم اجتماع المعرفة .... د. غالي شكري ٨٣

٥ ـ المسألة النظرية والسياسية لعلم
الاجتماع العربي .... علي الكنز ٩٩

٦ ـ علم الاجتماع والصراع الايديولوجي
في المجتمع العربي .... د. حيدر ابراهيم علي ١٠٧

٧ ـ المثقف العربي والالتزام الايديولوجي:
دراسة في ازمة المجتمع العربي .... د. احمد مجدي حجازي ١٣٩

٨ ـ التخلف الثقافي النفسي كمفهوم بحث في مجتمعات
الوطن العربي والعالم الثالث . . . . د. محمود الذوادي ١٦٣

٩ ـ الاجتماعيون العرب ودراسة القضايا المجتمعية
العربية: ممارسة نقدية . . . . د. سالم ساري ١٨٥

١٠ ـ علم الاجتماع وقضايا الانسان العربي (ندوة) ١٩٩
د. سعد الدين ابراهيم
د. عبد الباسط عبد المعطي
د. فؤاد اسحق الخوري
تحرير: د. اسحق القطب

القسم الثاني: دراسة حالات

١١ ـ بناء المجتمع العربي: بعض
الفروض البحثية . . . . د. خلدون حسن النقيب ٢١٧

١٢ ـ التحليل الانقسامي للبنيات الاجتماعية في
المغرب العربي: حصيلة نقدية . . . . د. المختار الهراس ٢٦٥

١٣ ـ ملامح تطور السوسيولوجيا في المغرب . . . . . د. عبد الصمد الديالمي ٢٨٧

١٤ ـ علم الاجتماع في تونس: التدريس نصاً وروحاً . . . . د. الطاهر لبيب ٣٠٩

١٥ ـ اشكالية الكتابة السوسيولوجية في المغرب:
محاولة تركيبية . . . . د. عبد الصمد الديالمي ٣٣١

القسم الثالث: نظرة مستقبلية

١٦ ـ تأمل الآفاق المستقبلية لعلم الاجتماع في الوطن العربي:
من اثبات الوجود الى تحقيق الوعود . . . . د. سعد الدين ابراهيم ٣٤٣

١٧ ـ في استشراف مستقبل علم الاجتماع في الوطن العربي:
بيان في التمرد والالتزام . . . . د. عبد الباسط عبد المعطي ٣٥٩

١٨ ـ نحو علم اجتماع عربي (ندوة) **٣٨١**

د. سالم ساري   د. عبد الوهاب بوحديبة

د. فوزي العربي   د. ناهد صالح

اِدار الندوة: د. اسحق القطب

فهرس عام **٣٩١**

تقـديم

يمثل هذا الكتاب مجموعة من الدراسات التي سبق نشرها في «المستقبل العربي» حول مدى الحاجة الى علم اجتماع عربي، ومدى امكانية المناهج الحاليّة لعلم الاجتماع من معالجة المشكلات المختلفة التي تواجه المجتمع العربي ويعاني منها.

ويضم الكتاب ثماني عشرة دراسة، اثنتا عشرة منها قدمت سابقا في الندوة التي أقامتها الجمعية العربية لعلم الاجتماع بعنوان «نحو علم اجتماع عربي» والتي عقدت في تونس خلال كانون الثاني/ يناير ١٩٨٥وتم نشرها في«المستقبل العربي»،وهي لا تمثل كل الدراسات التي قدمت في تلك الندوة وانما ما ارتأت المجلة نشره منها. وتمثل الدراسات الست الاخرى، ما نشرته «المستقبل العربي» حول الموضوع نفسه في مناسبات اخرى، منها ندوتان للمجلة حوله.

وقد تم تصنيف الدراسات ونشرها تحت أقسام رئيسية ثلاثة: القسم الأول عن **طبيعة الأزمة**، ويضم عشرة أبحاث؛ والثاني **دراسة حالات** ويضم خمسة أبحاث؛ والثالث بعنوان **نظرة مستقبلية** ويضم ثلاثة ابحاث أحدها ندوة للمجلة حول الموضوع. وليس هذا التقسيم هو بالضرورة الأفضل، ولكنه يمثل احد الاجتهادات في طريقة عرض هذه الدراسات.

لقد أثار نشر هذه الدراسات في «المستقبل العربي» اهتماما كبيرا لدى قطاع مهم من قرّاء المجلة، انعكس في مساهمات فكرية اضافية مثّلت ردود فعل لما نشر، ابتداءً، واهتماماً، واثراءً له. ويأمل المركز ان يساهم نشر هذه الدراسات في كتاب خاص ضمن سلسلة كتب المستقبل العربي في مزيد من الفهم والاهتمام والمساهمة في مناقشة هذه الاشكالية وفي تحويل «علم الاجتماع العربي» من شعار الى واقع علمي موضوعي.

مركز دراسات الوحدة العربية

القسْمُ الأول

طبيعَـة الأزمَـة

١ ـ الأزمة الراهنة لعلم الاجتماع في الوطن العربي(*)

د. محمد عزت حجازي(**)

مقدمـــة

في تصورنا ان وجود علم اجتماع متقدم يتمثل في وجود نسق، او اكثر من نسق، نظري، يتسم كل منها بالاتساق بين العناصر التي يتكون منها، وهذا ما يسمى بالاتساق الداخلي، ويفسر تفسيراً موضوعياً الظواهر والقضايا والوقائع الاجتماعية على نحو يوفر ما يمكن ان يسمى الاتساق الخارجي، او اتساق نتائجه وما يترتب عليها مع الواقع ومنطقه.

وهذا يعني ان لكل جهد في علم الاجتماع وظيفتين: اولاهما وظيفة علمية، تتمثل في ارســاء قواعد العلم والعمل على تقدمه، وتوفير فهم موضوعي للواقع الاجتماعي؛ والوظيفة الاخرى وظيفة اجتماعية، تتحقق بالاسهام في رفع وعي الانسان بنفسه ومجتمعه والعالم والكون، وترشيد تعامله معها.

واذا قبلنا هذا بالنسبة لعلم الاجتماع ـ ويدخل فيه البحث الاجتماعي ـ في مصر والوطن العربي، فإن نظرة تحليلية نقدية لواقع العلم تنتهي بنا الى انه يمر بأزمة: فقد نشأ وتطور، وما زال هزيلاً، لا يوفر مقولات نظرية خصبة قادرة على الايحاء بأفكار تعين على النماء والتجدد، ومناهج يمكن ان تقود الى نتائج صلبة الاساس نافذة الدلالة، وكان، وما زال، منعزلاً او مغترباً عن الواقع الاجتماعي الحي.

والذي انتهى به الى هذا المصير هو انه نشأ وتطور مرتبطاً ـ بشكل ما ـ بمؤسسة

(*) نشر هذا البحث في: المستقبل العربي، السنة ٨، العدد ٧٥ (ايار/ مايو ١٩٨٥)، ص ٦٠ ـ ٨٤. وقدم الى: ندوة «نحو علم اجتماع عربي»، تونس، ٢٥ ـ ٢٨ كانون الثاني/ يناير ١٩٨٥.
(**) استاذ باحث في المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية ـ القاهرة.

الحكم، قانعاً بالنقل والتقليد، مكتفياً بمهمة وصف الامور البسيطة، والبحث عن علاج لأهون المشكلات الاجتماعية من منظور اخلاقي تجريدي، في اطار الوضع القائم وفي حدود ما يسمح به. وبدلاً من ان يكون وسيلة لتحرر الوطن العربي وتقدمه ووحدته، فإنه يساعد بقصد وبدون قصد في تكريس التخلف والتبعية والتجزئة.

ونظراً للطبيعة المزدوجة لوظيفة علم الاجتماع، ولوضعه الراهن، فإن تحليل ازمته وطرح تصور لتجاوزها لن يتوقفا عند حدود المناقشة العلمية الوضعية، وانما سيتجاوزان ذلك الى طرح رؤى واختيارات ذات مضمون ايديولوجي.

نناقش في هذه الدراسة قضية كبيرة الاهمية هي: ان علم الاجتماع في الوطن العربي - وفي مصر بخاصة - في ازمة. وسوف نضيف الى تحليل الازمة - قسماتها والظروف المنتجة لها وآثارها - تصوراً للسبل الى الخروج منها.

وفي معالجة هذه القضية، نتبنى اربع مسلمات مهمة، ورد بعضها بصيغ اخرى في عدد من الاعمال السابقة[1]، هذه المسلمات هي:

اولاً: ان الوضع الراهن لعلم الاجتماع في الوطن العربي - وفي مصر كمثال - هو وليد عدد من الظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية الموضوعية، وعامل من عوامل تكريسها في الوقت نفسه. اي ان العلاقة بين ازمة العلم وازمة المجتمع علاقة جدلية، ويلزم ان يتم تحليلها وتشخيصها والتعامل معها على هذا الاساس.

ثانياً: ان جانباً صغيراً فقط من انتاج المشتغلين بالعلم يمكن ان يستثنى من الازمة بالمعنى الذي نقصده في هذه الدراسة (وهو - على اي حال - يمثل جزراً صغيرة منعزلة في محيط العلم) وان الجزء الاكبر والاقوى تأثيراً من انتاجهم مأزوم. وهذا هو ما نتناوله بالتحليل.

ثالثاً: ان الحالة الراهنة لعلم الاجتماع في الوطن العربي ليست لعنة ابدية، وانما هي حالة يمكن تجاوزها، وان كان الطريق الى ذلك طويلاً وشاقاً والسير فيه مجهداً.

رابعاً: ان تخليص علم الاجتماع في الوطن العربي من ازمته يرتبط الى حد كبير بحل ازمة المجتمع. وان كان هذا لا ينفي ان علم الاجتماع يمكن - بل ويلزم - ان يكون

---

(١) انظر بشكل خاص: سمير نعيم احمد، «بحوث علم الاجتماع والالتزام بقضايا الانسان العربي،» وعبد الباسط عبد المعطي، «الاتجاهات النظرية والمنهجية في علم الاجتماع في الوطن العربي،» ورقتان قدمتا الى: مؤتمر علم الاجتماع وقضايا الانسان العربي المعاصر، الكويت، ٨ - ١١ نيسان/ ابريل ١٩٨٤. انظر ايضاً: ناهد صالح، «دراسة في سوسيولوجية مناهج البحث،» ورقة قدمت الى: ندوة «نحو علم اجتماع عربي»، ابو ظبي، ٢٥ - ٣٠ نيسان/ ابريل ١٩٨٣.

اداة من ادوات التعامل مع ازمة المجتمع وتجاوزها، وان يكون المشتغلون بالعلم، او بعضهم على الاقل، من بين طلائع حركة التحرر والتقدم والوحدة.

ولكي نكون اكثر تحديداً نرى ان الازمة الراهنة لعلم الاجتماع في الوطن العربي تتجاوز الشكليات والفرعيات التي تتردد بكثرة في التحليلات السابقة، والتي تؤثر في وضع العلم بدون شك[٢]. نحن نعتقد ان الازمة تتمثل في عدد من العناصر الأبعد عمقاً، التي من اهمها:

١ ـ ان اغلب المشتغلين بعلم الاجتماع في الوطن العربي يتجهون الى العمل فيه على نحو يخدمون به ـ بقصد وبدون قصد ـ مصالح فئات او جماعات لا تمثل جماهير الشعب، او الطبقة العاملة والفلاحين والشرائح الدنيا من الفئات الوسطى، بعبارة ادق. .هذا عن انحيازهم الاجتماعي.

٢ ـ ان كثيرين من المشتغلين بعلم الاجتماع في وطننا ينتمون ايديولوجياً الى الاتجاهات المثالية المحافظة، وهي تميل الى مقاومة محاولات تغيير الوضع القائم تغييراً جذرياً. ومن ثم لا تفيد كثيراً في محاولة تقديم تحليل اجتماعي نافذ.

٣ ـ ان هذين الامرين يؤثران في انشطة المشتغلين بالعلم ـ سواء في التدريس او البحث ـ على النحو التالي:

أ ـ ان الكثيرين يخفقون في اختيار موضوعات، للدراسة والبحث، ذات معنى وترتبط بهموم الانسان العربي الاساسية.

ب ـ ان طريقة طرح مشكلات الدراسة والبحث تأتي خاطئة في اغلب الحالات.

ج ـ ان التصميم المنهجي يجيء معيباً، ويتعثر تنفيذ خطط البحث.

د ـ ان التقليد الشائع هو القنوع بوصف الظواهر التي تطرح للدراسة او البحث، وعدم الاهتمام بالتفسير والتنظير، سواء بالابداع او بالافادة من التراث القومي والعالمي.

٤ ـ ان ثمة هوة واسعة ـ ويمكن ان نقول غير معبورة الآن ـ بين عمل المشتغلين بالعلم وناتج جهدهم من جهة، والسياسة الاجتماعية والعمل الاجتماعي من جهة اخرى.

٥ ـ اننا لا ننتج علماً حقيقياً، وانما نستورد ونستهلك بدون تبصر، ونخلط في ذلك بين ما يمكن ان يفيد وما لا غناء فيه.

---

(٢) محمد الجوهري، علم الاجتماع في مصر ورسالة هذه المجلة: الكتاب السنوي لعلم الاجتماع (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٠)، العدد ١، ص ٧ ـ ١٦.

هذه ـ في نظرنا ـ هي اخطر ابعاد الازمة، وما سوف نعرض له بالتحليل في دراستنا. وما عداها (مثل مشكلات البحث والكتابة والنشر والقراءة والافادة وغيرها) هي ـ مع التسليم بأهميتها ـ مجرد نتائج للازمة، او مؤشرات.

نحن ندرك ان موضوع هذه الدراسة بالغ التعقيد، وحساس الى درجة كبيرة، ولهذا يهمنا ان نبيّن ان ما نقدمه ليس اكثر من جهد استطلاعي في شكل تصور ووجهة نظر، نسهم به في محاولات تحليل واقع علم الاجتماع في الوطن العربي تحليلاً نقدياً بقصد الوصول الى تشخيص لأزمته، واستراتيجية وسياسة واجراءات كفوءة لتجاوزها.

وسنحاول ان نتجاوز الامور الشكلية والجوانب الثانوية الاهمية في الازمة، ونبحث عن العوامل الرئيسية والظروف الموضوعية المؤثرة في بنية العلم وتوجهاته والسياق الاجتماعي الاقتصادي الذي يظهر فيه، والعلاقة العضوية التي تربط بينها.

والحق ان ثمة ـ الآن ـ مناقشات حول الموضوع بعيدة العمق شديدة الخصوبة، تتسم بحيوية غير عادية واتجاه للتأصيل يستحق التقدير. والمهم ان تستمر قوة الدفع، ويتواصل الجهد، ويتراكم الناتج، ليتحقق تقدم.

اولاً: الانحياز الاجتماعي للمشتغلين بعلم الاجتماع في الوطن العربي

صحيح ان الوضع الاجتماعي الاقتصادي العربي ـ وفي كل قطر عربي ـ واقع مركب معقد، ينشط فيه عديد من التيارات والاتجاهات الفكرية، تتحالف وتتصارع في صيغ كثيرة، بحيث يصعب وضعها في تشكيلة بسيطة واضحة[٣]، ولكن ذلك لا يمنع ـ في نظرنا ـ من ان نربط، بشكل او بآخر، بين تيارات فكرية شائعة ومصالح اجتماعية غالبة. واذا كان الربط الآلي التعسفي لا يخدم القضية، فإن القول بأن الصراع الفكري هو مجرد حركة فوقية بالنسبة للواقع الاجتماعي الاقتصادي هو تطرف تعارضه شواهد واقعية كثيرة. وعلى الرغم من عدم وجود دراسات يُطمأنُّ اليها، يبدو لنا ان قليلين فقط، من المشتغلين بعلم الاجتماع في الوطن العربي ـ من عهد الرواد الاوائل حتى الآن ـ يأتون من اصول طبقية فقيرة، في حين تأتي النسبة الغالبة منهم من الشرائح الوسطى او البرجوازية. واغلبهم ـ وبخاصة بعد التحولات الاقتصادية الاجتماعية منذ منتصف القرن ـ ينتمون بتطلعاتهم وفكرهم الى البرجوازية الكبيرة. (بالنسبة للوضع في مصر، كان

---

(٣) محمد عابد الجابري، «اشكالية الاصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر: صراع طبقي ام مشكل ثقافي،» في: ندوة «التراث وتحديات العصر في الوطن العربي: الأصالة والمعاصرة»، القاهرة، ٢٤ ـ ٢٧ ايلول/ سبتمبر ١٩٨٤.

معظم المشتغلين بالعلم في مرحلة الريادة ـ الربع الثاني من هذا القرن تقريباً ـ ينتمون الى حزب الامة، الذي كان يعبر عن مصالح الرأسمالية الزراعية اساسا[٤]. وهذا يعني اننا نتصور التركيبة الطبقية للمجتمع على انها تتكون من البرجوازية الكبيرة او الرأسمالية والطبقات الدنيا ـ العمال والفلاحين وعدد من الشرائح الوسطى. وهذا واحد من اهم اسباب عجز هؤلاء عن ان ينفعلوا بحال جماهير الشعب، ويتصدّوْا لتحليلها بصدق.

ويجب ان نسلم بحقيقة بسيطة ومهمة، وهي انه لا يوجد شيء اسمه علم محايد (واذا كان هذا يصدق على العلم بعامة[٥]، فإنه يصدق على علم الاجتماع بدرجة اكبر). وليس غريباً ان نلاحظ في مقدمات نشأة العلم توظيف الجهد في مراحل مختلفة قبل «الاستقلال» السياسي للبلاد العربية في تهيئة الظروف للاستعمار ثم تكريسه، وفي مراحل لاحقة لترسيخ الاستعمار الجديد وخدمة الامبريالية[٦]. والامر الذي لا يخطئه التحليل الموضوعي لانحياز المشتغلين بعلم الاجتماع في المنطقة العربية هو ان العلم نشأ «تبريرياً» للنظام القائم ـ الذي كانت، وما زالت، تسيطر عليه شرائح من شبه الاقطاع والبرجوازية الكبيرة والمتوسطة ـ بل ومحافظاً عليه مدافعاً عنه.

فقد نشأ العلم منصرفاً ـ الا في النادر ـ عن التحليل الاجتماعي النافذ لهموم المجتمع الكبرى والمشكلات الاجتماعية: الفقر والامية والمرض والاستغلال الطبقي، وما اليها، واستغرق في الاساس في محاولة تحليل الوضع القائم او «دراسة النظم العربية والاسلامية، ومقارنتها بالنظم الاوروبية الحديثة، او محاولة قياسها او تقويمها بالمقاييس الاوروبية»[٧]. وفضلاً عن هذا، فقد اخذ الواقع الاجتماعي كمعطى غير قابل للمناقشة، واستهلك في جدال عقيم حول تفصيلات تافهة لبعض القضايا الاخلاقية اساساً بدون مضمون اجتماعي اقتصادي او سياسي.

ومع تحولات ما بعد الحرب العالمية الثانية، وتسلط النظم الشمولية وتسلل التأثيرات الاجنبية (او الغزو الثقافي الامريكي كواحدة من اهم صورها)، تحول معظم المشتغلين بعلم الاجتماع الى «مفكرين بأجر»: يبحثون ويدرسون ويكتبون في حدود ما

---

(٤) محمد الجوهري، «قراءة نقدية في تاريخ علم الاجتماع في مصر،» ورقة قدمت الى: مؤتمر «علم الاجتماع وقضايا الانسان العربي المعاصر»، المصدر نفسه.

(٥) علي مختار، «اشكالية العلاقة بين الايديولوجية والعلوم الاجتماعية،» ورقة قدمت الى: ندوة «اشكالية العلوم الاجتماعية في الوطن العربي»، القاهرة، ٢٦ ـ ٢٨ شباط/ فبراير ١٩٨٣ ([القاهرة]: المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، ١٩٨٣)، ص ١٠٧ ـ ١٧١.

(٦) صالح، «دراسة في سوسيولوجية مناهج البحث،».

(٧) حسن شحاتة سعفان، موجز في تاريخ علم الاجتماع في مصر منذ بدء القرن الماضي حتى الآن (القاهرة: المجلس الاعلى للفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، ١٩٧٠)، ص ١٠٢.

يطلب منهم ويؤجرون عليه. وتردّى بعض منهم في الغفلة بدون قصد، وتمادى آخرون في السير في طريق الانتهازية والوصولية، فتحولوا الى موظفين للسلطة او ادوات للسيطرة الاجنبية. بل ان منهم من لم يقف عند حدود تبرير النظام القائم والتأثير الاجنبي والدفاع عنهما، وانما تجاوز ذلك الى ان يكون واحدة من ادوات تزييف الوعي. وكثيرون منهم ينتشرون الآن في مواقع مؤثرة، يحاولون ان يزينوا الوضع القائم للناس، ويقنعوهم بأن الشرور الاجتماعية هي تحديات تُفرض على النظام الاجتماعي، وليست اموراً تنبثق منه وتصدر عنه، وانه يكفي للخلاص منها بضعة اصلاحات جزئية تدريجية.

وفي الحقبة الاخيرة ـ بخاصة ـ تجاوز البعض منهم ذلك الى المشاركة في تخريب حياتنا الثقافية والفكر الاجتماعي، فضلاً عن بعض المؤسسات الاجتماعية والمهنية، (كالجامعة، والاتحادات الطلابية، والنقابات العمالية والمهنية، وغيرها)، وامتصاص ثورية الانسان العربي «واستئناسه».

ولأنهم استهلكوا في خدمة السلطة والنشاط الكومبرادوري، لم يجدوا وقتاً ولا معنى للاهتمام اهتماماً حقيقياً مسؤولاً بهموم جماهير الشعب، صاحبة المصلحة الحقيقية: كالعوز الذي تردى بقطاعات واسعة من الناس الى ما تحت خط الفقر، والامية التي تجاوزت حدودها التقليدية لتشمل المتعلمين، واتجاه التربية والتعليم الى وأد امكانات شخصية الانسان وقوْلبة فكره وسلوكه ليكون مسايراً مقلداً عاجزاً عن المبادرة والابداع، وتدني مستوى الخدمات الى حد غريب لا تستقيم عنده حياة كريمة، وهبوط نوعية الحياة الانسانية بصورة مذهلة مؤسفة. والذين لم يشتركوا في هذه «الجريمة» فعلاً، لم يتخذوا منها موقفاً واضحاً، فشاركوا فيها بالسلبية واللامبالاة.

ولهذا ففي حين كان الطلبة والاساتذة الشبان في عدد من اقسام علم الاجتماع ومراكز البحوث في فرنسا والولايات المتحدة الامريكية من بين الطلائع التي قادت الثورة الاجتماعية في اواخر الستينات من هذا القرن، عمل معظم المشتغلين بالعلم عندنا في خدمة كل نظام، وكانوا «رجالاً لكل العصور».

لا يكفي اذن ان نقول إن المشتغلين بعلم الاجتماع في الوطن العربي ملتزمون او غير ملتزمين. فأغلب المشتغلين بالعلم ملتزمون بشيء ما ـ بوعي او بدون وعي ـ والمهم هو ما يلتزمون به. وسوف نرى في الفقرات التالية كيف يؤثر الانحياز الاجتماعي للمشتغلين بعلم الاجتماع في كل ابعاد المشروعات العلمية: الاختيار الايديولوجي، والممارسة، وناتج الجهد وجدواه.

ثانياً: الاختيارات الايديولوجية

المقولة التي توجهنا في هذا الجزء من الدراسة ـ والتي تترتب على المناقشات في الفقرة السابقة ـ هي ان الباحث في علم الاجتماع يستند غالباً، في الافكار التي يطرحها والمواقف التي يتخذها، على قيم جماعة اكبر او طبقة ينتمي اليها، او يتخذها جماعة مرجعية لمصالحه وقيمه وانشطته، بمعنى ادق.

ويهمنا في هذا الجزء من الدراسة التيارات والاتجاهات الرئيسية التي تؤثر بشكل او آخر في حركة علم الاجتماع في مؤسساته الرسمية: الجامعات ومراكز البحث. وبهذا لن نتعرض لأعمال فكرية وبحثية خارج المؤسسات الرسمية الا حين يكون لها تأثير قوي لا سبيل الى اغفاله.

ظهر علم الاجتماع الاكاديمي في مصر والمنطقة العربية في مرحلة انتكاس الليبرالية الفكرية التي شهدها المناخ الثقافي ـ في مصر بالذات ـ في الحقبتين الثانية والثالثة من هذا القرن، وهي مرحلة صعود الرأسمالية المحلية. (ونتج عن ذلك الانتكاس ان فصل منصور فهمي من الجامعة، بسبب ما جاء في رسالته عن **وضع المرأة في الاسلام**. وتراجع طه حسين عما جاء في كتاب **في الشعر الجاهلي**، واهدر دم علي عبد الرازق (او نحو ذلك) جزاء على ما جاء في عمله **الاسلام واصول الحكم**).

وكان «طبيعياً» ان ينطلق رواد علم الاجتماع الاكاديمي في مصر، والمشرق العربي بخاصة، مما انتهت اليه الوضعية الفرنسية (المدرسة الاجتماعية الفرنسية؛ وسان سيمون، وأوغست كونت، واميل دوركهايم بصفة خاصة) التي نعدها رد فعل معاكساً لفلسفة التنوير الثورية، ومحاولة لحماية «المجتمع الجديد» من النتائج التي ترتبت عليها. فالوضعية تقف موقفاً «ايجابياً» قبولياً من النظام القائم، وترى ان الاستقرار والانسجام والتكامل هي الحالة الطبيعية للمجتمع (وبهذا ترفض الصراع الاجتماعي وتقاومه)، ولا تعتد إلا بما هو موجود ويمكن ادراكه بالحواس (ولهذا تتصور الظواهر الاجتماعية على انها «اشياء» خارج ذواتنا ولا تخضع لإرادتنا). (ويذهب بعض دعاتها في محاكاة العلوم الطبيعية الى حد ان يروا ان تسليم الانسان بقوانين الطبيعة والتاريخ والمجتمع وانصياعه لها هو واجب اخلاقي، ويتطرف البعض فيتصوره واجباً دينياً).

ومع بداية «الاختراق» الثقافي الاجنبي ـ والامريكي بخاصة ـ للمنطقة العربية عند منتصف القرن، شاع السير في الاتجاه الوظيفي، وهو اتجاه تطرف في التجريد الى حد ان أتباعه يتكلمون عن مجتمع لا يوجد في الواقع ولم يوجد في التاريخ، يقدمونه للناس «معطىً» غير قابل للمناقشة ولا التحليل (فاستبعدوا بذلك إمكان رفضه والتمرد عليه والثورة

ضده وتجاوزه)، متكاملاً متجانساً او قريباً من التجانس، قوامه جماعات تتكون من افراد وفئات وجماعات وشرائح وغيرها (فحاولوا ان يطمسوا حقيقة انه يتكون من طبقات متمايزة)، وتصوروا ان الآليات التي تقوم عليها ولا تستقيم بدونها الحياة الاجتماعية هي آليات النظام والتكامل والاستقرار (فرفضوا افكار الخلل الاجتماعي، وصراع الطبقات، وحتمية التغيير، وربما الثورة في بعض الحالات).

واذا الهدف الذي يوجه جهود معظم المشتغلين بالعلم هو «تغيير المجتمع الى الافضل» (وهو هدف طوباوي غير محدد الملامح)، واذا المشكلات الاجتماعية امور عارضة يمكن التخلص منها بالاصلاح التدريجي الذي لا يتعرض لجوهر النظام. وقد انحصرت محاولات «حل» المشكلات الاجتماعية في «اصلاح» الافراد والجماعات (الصغيرة) عن طريق محاولة «اعادة التكيّف» مع الواقع او النظام القائم (وهو مفهوم محوري من اهم الانساق في علم الاجتماع وعلم النفس الاجتماعي). . ولهذا اصبحت الخدمة الاجتماعية وسيلة السلطة الى «مساعدة» الجماعات والافراد على اعادة التكيف والمسايرة، وهي اساس العمل الاجتماعي، واوسع مجالات تشغيل خريجي اقسام الاجتماع بالجامعات العربية.

وكان طبيعيا ان تجد الامبريقية المتطرفة الارض خصبة والمناخ ملائما والظروف مواتية في المنطقة العربية في منتصف القرن. ولم يحتج المروّجون لها، المستفيدون من انتشارها، الّا الى جهد ضئيل لتحقيق ذيوعها، حتى لقد اصبحت المدخل الرئيسي للبحث الاجتماعي في المشرق العربي بدون منازع (فالذين لم يستسلموا لها وفضلوا غيرها ـ كالمدخل التاريخي مثلاً ـ عليها، اخرجوا من حظيرة علم الاجتماع، لأنهم عُدّوا «متفلسفين متأملين» لا «علماء موضوعيين»).

والذين تستهويهم الامبريقية المتطرفة على انها المدخل الذي يتخلصون به من «الذاتية» و«الانحياز»، ويحققون به «الموضوعية» و«الحياد»، يغيب عنهم ما تنطوي عليه من قسمات ايديولوجية مهمة. اولى هذه القسمات انها تقبل المجتمع كمعطى منظم لا إشكالية فيه. وبهذا تنطلق من تصور خاطىء للمجتمع وتهدر الوظيفة ـ بل والمسؤولية ـ النقدية لعلم الاجتماع. والقَسَمةُ الثانية انها ذرية تجزيئية، لا تعرض للمجتمع كنسق كامل، وانما تتناول بعض ظواهره الفرعية كلاً على حدة، (وقد تتجه الى «ربط» بعض منها ببعض آخر، ولكنها لا تتناول المجتمع ككل). والقَسَمةُ الثالثة هي انها، في محاولة ان تشكل نفسها على غرار العلوم الطبيعية، لا تعتدّ بغير المعلومات الكمية والتي يمكن تحويلها الى كميات، وهي ما يأتي من طريق الحواس. وهي، بهذا، لا تاريخية، ترفض تجاوز الواقع القائم والبحث عن اصوله ونشأته وتطوره ومستقبله، بل انها، فوق ذلك، تحصر نفسها في حدود النوعيات التافهة من المشكلات. والقَسَمةُ الاخيرة للامبريقية

المتطرفة، هي انها معادية للتنظير، غير قادرة عليه. فهي تقف عند حدود وصف الظواهر التي تعرض لها بالدراسة (وتصل في هذا الى مدى من الضحالة والعقم يصعب تصديقه)، واذا تجاوزت الوصف فإلى ما نسميه «تعميمات» او «انتظامات امبريقية». واقصى ما يمكن ان تبلغه هو «النظريات متوسطة المدى»، وهي اعلى قليلاً من الانتظامات الامبريقية، وتقوم على اساسها.

يبقى من الاختيارات الايديولوجية الرئيسية المؤثرة الاتجاه النقدي اليساري (والتسمية تحكمية وغير دقيقة) ويضم هذا الاتجاه فصائل عدة تقع على يسار الوسط (اذا قبلنا بهذا التصنيف للاتجاهات السياسية والفكرية)، وتضم اهم فصائله المجتهدين ـ بدرجات متواضعة من النجاح ـ في الافادة من التراث الماركسي.

وقد ظهر هذا الاتجاه في التفكير الاجتماعي غير الرسمي او غير الاكاديمي قبل ان يظهر بين الاكاديميين، ولم يكتسب مكاناً ووجوداً صريحاً الا في جامعات ومؤسسات بحث قليلة، وفي عهد قريب فقط. وتنطلق اغلب فصائل هذا الاتجاه من مقولات فلسفية مادية، وتنحو منحىً تاريخياً في الدراسة الاجتماعية. وفي مواقفها السياسية ترفض الوضع القائم وتطرحه للتحليل وتدعو الى تجاوزه.

ولأن اغلب فصائل هذا التيار تقف موقف المعارض للوضع القائم وترفض الهيمنة الاجنبية، فإنها محاصرة مضطهدة. وبالنظر الى قوة القمع الاجتماعي، فإن جانباً غير هيّن من الحصار ينبع من الداخل، اي حصار ذاتي. الا ان التحديات التي تعترض طريق هذا الاتجاه لا تقتصر على امر الحصار ـ خارجياً كان او ذاتياً ـ الذي يفرض عليه. فإن عجز معظم من يسيرون فيه عن استيعاب تراثه استيعاباً واعياً، والتركيب الابداعي منه، وتطويع مفاهيمه وادواته المنهجية لتحليل الواقع المصري والعربي تحليلاً موضوعياً اميناً، هي من العوامل التي تضعف من كفاءته وجاذبيته وقدرته على الاقناع، وتشكل اهم التحديات التي يواجهها.

وتستحق محاولات ربط الدراسات الاجتماعية بالتراث الاسلامي على اساس مقولات اسلامية، او تأسيس علم اجتماع اسلامي، وقليل ممن يسيرون في هذا الاتجاه مخلصون وجادون في البحث عن اختيار ايديولوجي بديل للاتجاهين الغالبين في التراث العالمي (الاتجاه المثالي والاتجاه المادي) وبعضهم يقدم شيئاً يستحق التقدير والمناقشة، ولكن معظم ما يكتب في هذا الاتجاه تغلب عليه الضحالة، ويكشف عن شيء غير قليل من السطحية والغفلة، ولا يخلو الامر في بعض الاحيان من الانتهازية وتملق مشاعر الجماهير، بل والمشاركة الواعية في تزييف الوعي.

وليس هنا مجال تحليل هذا الاتجاه وتقويمه بصورة تفصيلية. وهو على اية حال،

اتجاه غير مؤثر حتى الآن (وان كان يزداد اهمية مع مرور الزمن) ولكن يكفي ان نقول انه، في اكثر صوره ثراء وامانة، اتجاه طوباوي مثالي، يقوم على تقديم نسق مغلق لا تاريخي، يستند على الايمان به، ولا يرتبط ارتباطاً ضرورياً بوقائع الاجتماع الانساني. (وينسى ان الدين ليس بديلاً جاهزاً، وانما هو مصدر الهام ببديل)[٨].

ثالثاً: الممارسة: التدريس والبحث والكتابة

يلزم في البداية ان نطرح تصوراً للقضايا التي تفرض نفسها او تفرضها الظروف الموضوعية للمرحلة الراهنة في الوطن العربي على المثقفين العرب بعامة، وعلى المشتغلين بعلم الاجتماع منهم بوجه خاص.

هذه القضايا كثيرة بالطبع، ولكن من بينها ثلاثاً رئيسية، تتداخل حدودها ونتائجها، وتتبادل التأثير والتأثر، وان كان من الممكن ان نميز بينها. وهي:

- على المستوى الوطني - القطري - هناك قضية التخلّف. وهو شامل لكل جوانب الحياة في كل قطر، وربما كان من اهم ابعاده تخلّف نظام الانتاج، وتخلّف العلاقات الاجتماعية الاقتصادية، والتخلّف الثقافي.

- وعلى المستوى القومي، تبرز قضية تمزق الوطن العربي الى دول ودويلات عديدة، تمثل كيانات ضعيفة مقهورة، في عصر تجمع القوميات وظهور الكيانات الكبيرة. وتجاوز التمزق ليس مجرد مطلب رومانسي، وانما هو ضرورة حياة.

- وعلى المستوى العالمي، تظهر قضية تبعية اقطار الوطن العربي - ومعظمها مستعمرات سابقة - «للمراكز» الاستعمارية الجديدة والامبريالية، او وقوعها في مجال هيمنة هذه الدول - اقتصادياً وثقافياً بصفة خاصة.

وانطلاقاً من هذا التصور، يمكن ان نقول إن سلامة جهودنا وجدواها، بل ومشروعيتها، لا تقاس بأناقة الشكل، ولا بما تصدر عنه من نوايا طيبة، وانما تقاس بقيمتها العلمية (النظرية والمنهجية) من جهة، وقدرتها على الاسهام في تحقيق تقدم على طريق حل ما طرحناه من قضايا، من جهة اخرى.

ولنر الآن كيف سارت ممارسة المشتغلين بعلم الاجتماع للنشاط العلمي: ما يختار

---

(٨) المناقشة جادة وتفصيلية، انظر: سعد الدين ابراهيم، «المسألة الاجتماعية بين التراث وتحديات العصر،» ورقة قدمت الى: ندوة «التراث وتحديات العصر في الوطن العربي: الأصالة والمعاصرة»، المصدر نفسه.

من موضوعات او مشكلات، وطريقة او طرق طرحها، ومناهج دراستها، وما ينتهي اليه الجهد.

١ ـ المشكلات التي تختار للدراسة

الموضوعات التي عرض لها المشتغلون بعلم الاجتماع في الوطن العربي ـ سواء بالدراسة الميدانية، في الاغلب، والوثائقية، في حالات غير كثيرة، او اعادة التحليل (اي تحليل مادة جمعت فعلاً ونشرت بشكل او آخر) كثيرة جداً، حتى لتعد بالآلاف(٩). وسواء من حيث المشكلات المطروحة للتفكير او البحث والكتابة، او التوجه او المدخل النظري التي تتناول في اطاره، او المنهج الذي يختار للدراسة، يمكن ان يوزع معظم المشكلات التي عرض لها المشتغلون بالعلم حتى الآن بين فئات ومراحل ثلاث:

أ ـ مرحلة التفكير التجريدي والدراسات العرضية دون ارتباط بالواقع المحلي (والخلط بين النظم او القيم المجردة والواقع المعاش).

ب ـ مرحلة التفكير الامبريقي والدراسات الوضعية، والاستغراق في تفصيلات دقيقة بدون موقف او وجهة نظر واضحة حاسمة.

ج ـ ارهاصات التفكير النقدي والدراسات التفسيرية، والبحث في القضايا المهمة، واتخاذ مواقف.

فمعظم ما عرض له المشتغلون بالعلم بالدراسة والبحث موضوعات او مشكلات يفتقر الكثير منها الى عنصر المعاصرة، اي انه تقليدي تجاوزته حركة البحث والتفكير، هذا من ناحية، وهو، من ناحية اخرى، بعيد عما هو محوري في النظام الاجتماعي وحيوي لحياة البشر.

ولهذا، فإن ثمة عدداً من تحليلات علم الاجتماع المعاصر وقضاياه لم تتطرق اليها جهود جادة، او لم تغطها بصورة كافية. ومنها، على سبيل المثال لا الحصر، علم اجتماع الفن، وعلم الاجتماع الديني، وقضايا التركيب الطبقي، والتاريخ الاجتماعي، وسوسيولوجية الثورات العربية، فضلاً عن القضية القومية الكبرى: قضية الصراع العربي الصهيوني الامبريالي (حتى بعد ان اصبحت الحرمات والمقدسات العربية مستباحة

---

(٩) انظر مثلاً: محمد فتحي عبد الهادي، قائمة بيليوغرافية بأعمال المشتغلين بعلم الاجتماع في مصر (القاهرة: المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، ١٩٧٦)؛ المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، تقييم اعمال المركز، نشرة صادرة في مناسبة الاحتفال باليوبيل الفضي للمركز (القاهرة: المركز، ١٩٨٣)؛ فضلاً عن الرسائل الاكاديمية للماجستير والدكتوراه في الجامعات العربية، وقائمة سلسلة علم الاجتماع المعاصر التي تصدر عن دار المعارف في مصر، وغيرها.

تمـاماً)، بل وكثير من الاحداث العاصفة (مثل الانتفاضات الشعبية في اكثر من بلد، وحركات التطرف الديني والسياسي، وغيرها).

ولأن التواصل والاستمرارية في حركة التفكير والبحث (بمعنى انطلاق اللاحق منها من حيث انتهى السابق، واعتماده عليه ومحاولة الاضافة اليه، فضلاً عن التمهيد لما سوف يأتي بعده) تقليد لا نعرفه في نشاطاتنا العلمية، فإننا ندور في الحقيقة في حدود عدد غير كبير من الموضوعات، ويكرر الدارسون بعضهم بعضاً، بل وتكرر البحوث بعضها بعضاً في البحث الواحد، بدون مبرر علمي او ضرورة تطبيقية. (وكل هذا لا يمنع من ان يدعي الكثيرون ان مجال دراستهم «بكر» والموضوع «غير مطروق» والدراسة «رائدة»).

والتقصير الواضح في تغطية ما يلزم التعرض له من موضوعات (وهو يحدث على حساب الموضوعات الحيوية ذات القيمة النظرية والاهمية التطبيقية) بل وفي تغطية ما عرض له الباحثون بالدراسة، لا يرجع ـ إلا في جانب ضئيل منه ـ للقيود التي تفرضها السلطة السياسية والتقـاليد والاعـراف والعـادات. ومـع اننـا نسلم بمـا يجـد الباحث الاجتماعي نفسه في مواجهته من قيود وتحريمات تحد من حريته في الاختيار، فإن الامر الواضح هو اننا لم نستفد من القدر من الحرية المتاح لنا بطريقة سليمة وكفوءة. ونظن ان ذلك يرجع الى عدم وضوح الرؤية الذي يترتب على الانحياز الاجتماعي والاختيار الايديولـوجي للغـالبية من المشتغلين بالعلم، والذي يؤدي الى العجز عن التمييز بين الهموم الاجتماعية الاساسية والمشكلات الفردية او الفئوية التافهة الضيقة.

٢ ـ المنهج واساليب البحث وادواته

ما زال كثيرون من المشتغلين بعلم الاجتماع في الوطن العربي يضيعون كثيراً من الجهد والوقت في جدال حول «علمية» علم الاجتماع، غير مدركين انه اذا فهم «العلم» على انه منهج عام يضم في داخله مناهج او علوماً تتفاوت في درجة الضبط والدقة، يتوقف الجدال، (صحيح ان ملامح الموضوعية والحتمية والعلمية والاطراد والعمومية، وغيرها، مما يعد قسمات للعلم الحديث، لا تظهر في العلوم الاجتماعية بالدرجة التي تبدو بها في العلوم الـطبيعية او الحيوية. ولكن غير صحيح ان الـظواهر الاجتماعية لا تخضع بطبيعتها للتحليل العلمي، وغير قابلة لأن تخضع له، كما يذهب بعض المفكرين)[١٠].

واذا قبلنا بأن المنهج العلمي شيء اكثر من التجريب الذي تقوم عليه معظم العلوم الطبيعية، وانه يمثل «متصلاً» تتوزع عليه العلوم، من اكثرها دقة وضبطاً الى اقلها، وتتنوع

---

(١٠) عادل حسين، «النظريات الاجتماعية الغربية: قاصرة ومعادية،» ورقة قدمت الى: ندوة «اشكالية العلوم الاجتماعية في الوطن العربي»، المصدر نفسه.

فيه المناهج، وتتعدد فيه الاساليب والادوات (على نحو ما سوف نبين في فقرات لاحقة) فلن يكون علم الاجتماع اقل «علمية» من علوم الطبيعة، وإن كان ما زال اقل منها حتى الآن دقة وضبطاً.

وبالنسبة لاشكالية المنهج في علم الاجتماع في الوطن العربي، تكمن الازمة ـ في تصورنا ـ لا في نقص علمية العلم، وانما في اختيار مداخل منهجية قاصرة، واستعمال اساليب بحث وادوات جمع معلومات معيبة بطريقة غير سليمة، وارتكاب اخطاء كثيرة في ممارسة البحث، والتفريط في الوظيفة التنظيرية للعلم، هذا فضلاً عن شيء غير قليل ولا هيّن من سوء الفهم والخلط[11].

أ ـ فبدون ادراك كاف للفارق بين الموضوعية في العلوم الطبيعية والعلوم الحيوية والموضوعية في العلوم الاجتماعية[12] اختار معظم المشتغلين بعلم الاجتماع في المنطقة العربية الامبريقية المتطرفة (ولقد تعرضنا لاهم قَسَماتها وبعض عيوبها في فقرات سابقة).

ويستهوي هذا المدخل المنهجي الكثيرين من الباحثين الذين يقعون فرائس لوهم ان علم الاجتماع يجب ان يسير في طريق يؤدي به الى نموذج العلوم الطبيعية، بما فيها ـ في نظرهم ـ من موضوعية ودقة وضبط، وما لنتائج البحث فيها من قيمة وجدوى.

واذا كان من الممكن ان نفهم ذيوع هذا المدخل المنهجي في منطقة الحضارة الاوروبية الغربية، حيث تتصور العناصر المؤثرة في حركة الفكر والعلم ان تلك الحضارة قد استقرت على صيغة عامة لا ترى داعياً لتجاوزها والبحث عن بديل لها، وان كانت بحاجة الى تبرير وجودها والدفاع عنها وتطويرها لتلائم الظروف المتغيرة من حولها (وهذا خطأ تقطع به الحركات الرافضة للوضع القائم في تلك الحضارة الداعية الى تجاوزها ـ وهي كثيرة)، فالامر ليس كذلك بالنسبة للحضارة العربية، وهي في مرحلة «البحث عن هوية» و«التجديد الذاتي»، عن طريق تبني صيغة جديدة.

ولقد صادفت الامبريقية المتطرفة قبولاً من بعض المشتغلين بعلم الاجتماع عندنا لأنها ـ فضلاً عن وظيفتها الايديولوجية ـ لا تحتاج الا الى دراية محدودة بالنظرية والمنهج في علم الاجتماع، ولا تتطلب توافر الخيال والقدرة على الخلق والابتكار، ولا تستدعي غير قدر هيّن من الجهد.

ب ـ من الامور التي يكشف عنها تحليل موضوعي للتصميم المنهجي لكثير من البحوث ـ اذا وجد مثل هذا التصميم ـ ان العقم الذي يتسم به يرجع في جانب مهم منه

---

(١١) صالح، «دراسة في سوسيولوجية مناهج البحث،».

(١٢) في مناقشة الفرق، انظر: مختار، «اشكالية العلاقة بين الايديولوجية والعلوم الاجتماعية،».

الى الطريقة التي تطرح بها المشكلة للبحث.

فمن اهم ملامح الازمة الراهنة للعلم، اننا ـ ونحن بصدد تحليل سوسيولوجي ـ نعالج موضوعات البحث والدراسة كلاً في عزلة عن السياق الاجتماعي والظروف التاريخية التي يظهر ويتطور وينشط فيها، وننظر اليه كما لو كان ينشأ ويتحول ويعمل في فراغ. ولهذا فإن من الاسئلة الحيوية التي لا تظهر في اعمالنا، اسئلة مثل: كيف تتأثر الاحداث والظواهر والمؤسسات الاجتماعية المختلفة بالنظام القائم؟ والى اي حد تحمل بصماته؟ وما طبيعة تأثيراتها بدورها فيه؟

وعلى سبيل المثال، فإن تناولاً لمشكلات الأجرام والجنوح والانحراف في ضوء متغيرات الشخصية، خلقية كانت او مكتسبة، او في ضوء العلاقات بالجماعات الصغيرة (كالاسرة، والجوار، وجماعة الاصدقاء، وغيرها)، لا يتمخّض عن تحليل سليم للظاهرة، وتفسير مقبول لها، وناتج جهد يفيد في اثراء النظرية وترشيد العمل الاجتماعي.

وكمثال ثانٍ، فإن عشرات ـ وربما مئات ـ الدراسات والبحوث حول موضوع مثل التنشئة الاجتماعية في مرحلتي الطفولة والشباب، وفرت كماً هائلاً من المعلومات عن نقاط تفصيلية كثيرة، ولكنها لم تفلح في الاجابة عن اسئلة مهمة، مثل، هل تسير عمليات التنشئة الاجتماعية بحيث تخلق مواطناً يفهم ذاته ويقبلها، ويفهم الآخرين ويمكنه ان يقيم علاقات مشبعة معهم، ويفهم الواقع ويستطيع ان يكون ايجابياً إزاءه؟ وهل تسمح التنشئة الاجتماعية للانسان بأن يحقق امكاناته وملكاته واستعداداته لأكبر مدى ممكن، بحيث لا تأتي الاجيال المختلفة تشبه بعضها بعضاً، واذا المجتمع يكرر نفسه، واذا لم تكن تفعل ذلك، فماذا من اوضاع وظروف في البنية الاجتماعية ـ مثلاً ـ يحول دون بلوغه؟ واية قيم اخلاقية وجمالية واجتماعية، وغيرها، ترسخها عمليات التنشئة الرسمية وغير الرسمية؟ وفي اي اتجاه تسير هذه؟

ومثال ثالث، الحركات الدينية التي اخفقت الاغلبية الساحقة من الدراسات التي عرضت لها في ان تبحث عن اجابة لسؤال مهم وهو على اي شيء او واقع ترد تلك الحركات، باعتبارها حركات احياء ديني؟ ولا يختلف الحال في موضوعات الدراسة الاخرى إلا في بعض التفاصيل.

ج ـ فإذا انتقلنا الى عمليات جمع المعلومات وادواتها، وجدنا عدداً من الاشكالات ترتد الى نقطة الانطلاق المنهجي ـ وهي تبني الامبريقية المتطرفة ـ وتصدر عنها.

وأول الاشكالات انه، في بعض حالات اختيار إجراء دراسة ميدانية، يغيب عن الكثيرين انها قد لا تكون لازمة (ويحدث ذلك حين يكون ثمة من الوثائق المنشورة او المتاحة بصور اخرى ما يضم معلومات تسمح بالاجابة عن الاسئلة التي يتصدى الباحث

للاجابة عنها). هذا من جهة. ومن جهة اخرى يفوت على الكثيرين بعض إشكالات هذا الاسلوب لجمع البيانات، ومنها انه، في الجانب الذي يتناول بالملاحظة، يجد الباحث نفسه في وسط واقع يتحرك بقوة دفع بعيدة عن متناوله، ولا تخضع لتخطيطه فضلاً عن ضبطه وتحكمه. وهي امور خطيرة تقتضي الدقة المنهجية ان تؤخذ في الاعتبار وتعالج.

ويشيع من ادوات جمع المعلومات الملاحظة والاستبار واستمارة الاستبار، والاستخبار، فضلاً عن بعض مقاييس الاتجاهات والاختبارات. ولا غبار على كل من هذه الادوات في حد ذاتها، ولكن الخطر في استعمالها بطريقة خاطئة (ولكل منها امكاناتها وحدودها) او الاعتماد عليها وحدها (وهناك ادوات قد تلائم البحث الاجتماعي اكثر منها، مثل تحليل المضمون، والتحليل التاريخي المقارن، وغيرهما).

ومعروف ان تلك الادوات تخضع للنسبية الحضارية، اي ترتبط قيمتها وجدواها بالسياق الحضاري الذي تعد وتستعمل اصلاً فيه. ومن هنا يكون «استيرادها» من سياق حضاري الى آخر، واستعمالها بدون تعديلات جوهرية، امراً غير مقبول. والقول الذي يتردد كثيراً عن «تطويع» ادوات جمع المعلومات و«تقنينها»، ليتوافر فيها الصدق والثبات المطلوب توافرهما في اية اداة مقبولة علمياً، لا يتجاوز حدود الكلام والنوايا الا في حالات نادرة، ويقتصر في الاغلب على بعض الاجراءات الشكلية التي لا تحقق شيئاً مهماً.

ولا يفطن غير القليلين منا الى ان ادوات جمع المعلومات ليست محايدة على الاطلاق، وانما ينطوي اعدادها واستعمالها على ابعاد ايديولوجية مهمة مؤثرة[١٣].

وبالنسبة للاطراف المختلفة في عملية جمع المعلومات (كالباحث الذي يعد التصميم المنهجي والادوات، والباحث الميداني الذي يجمع المعلومات فعلاً، والمجيب الذي يقدم المعلومات) تتعقد الامور كثيراً، نتيجة الوعي والوعي الزائف بالبحث واغراضه وجدواه، ودور كل فيه، ورأي كل طرف من الاطراف الاخرى، وما الى ذلك[١٤]. والخطير في الامر هو ان معظم عمليات البحث والكتابة في علم الاجتماع عندنا تقوم على اساس تسليم غير صريح بأن كلاً من اطراف عملية جمع المعلومات «انسان مجرد»، بدون وعي ولا رغبات ولا احباطات ولا تحيزات، او ما اليها، مما يؤثر في عائد البحث.

ونتيجة للاقتصار على ادوات لجمع المعلومات محدودة الكفاءة والفاعلية،

---

(١٣) عبد الباسط عبد المعطي، «الصراع الايديولوجي واشكالية العلوم الاجتماعية في الوطن العربي،» ورقة قدمت الى: ندوة «اشكالية العلوم الاجتماعية في الوطن العربي»، المصدر نفسه، ص ١٧٢ - ١٨١ (ب).

(١٤) المصدر نفسه.

واستعمالها بطريقة عاجزة وبدون ادراك لعديد من التعقيدات في استخدامها، فإن ثمة ما يشير الى ان هناك جوانب قصور عديدة فيما يجمع من معلومات، والى انه توجد كنوز من المعلومات في كل موضوع لم تكتشف بعد، بل ان امكانات بعض ادوات جمع المعلومات لم تستغل حتى الآن.

د ـ الامر الخطير الذي يكشف عنه تحليل واقع علم الاجتماع في الوطن العربي هو غياب التنظير، بل والتفسير، في حالات كثيرة، وفقره او قصوره في معظم الحالات التي يوجد فيها. والاستثناءات قليلة.

ومن الاسباب ـ الثانوية ـ لتلك الظاهرة، الاتجاه الذي يتزايد شدة يوماً بعد يوم نحو التخصص الضيق، والذي يقلل من قدرة المشتغل بالعلم على تحليل ما يعرض له من موضوعات تحليلاً شاملاً وتفسيره تفسيراً مقبولاً.

الا ان من أهم اسباب غياب التنظير، وفقره حين يوجد، ما يترتب على الامبريقية المتطرفة من تصور خاطىء لوظيفة البحث الاجتماعي على انها لا تزيد على تقديم وصف «موضوعي» ـ هكذا يقال ـ للواقع، بدون محاولة الكشف عن الاسباب التي ادت به الى ما هو عليه. فالمبدأ الموجه للامبريقيين المتطرفين هو ان مهمة البحث الاجتماعي ـ والبحث العلمي بعامة ـ هي الاجابة عن سؤال كيف؟ دون التعرض للسؤال لماذا؟

ولهذا تنتهي معظم الدراسات والبحوث الاجتماعية بعدد ـ يكون هائلاً في بعض الحالات ـ من الجداول، تتوزع فيها المعلومات او المادة الميدانية، ويعلق عليها بوصف موجز يلخص ما يتضمنه كل جدول. وقد تضاف فقرات تشير الى «الاتجاهات العامة» التي تنطوي عليها المادة الميدانية.

ويأتي ناتج الجهد في هذه الحالة هزيلاً لا يضيف كثيراً ـ وقد لا يضيف شيئاً ـ الى ما يعرفه الانسان المثقف، بل والعادي، عن موضوع البحث. وحتى بالنسبة للوصف، يغيب عن اصحاب هذا الاتجاه ان الوصف الاجتماعي ليس تصويراً آلياً للواقع، وانما هو تنظيم، او اعادة تنظيم، انتخابي، لبعض عناصره في صورة نسق او انساق. فالواقع الاجتماعي الذي يكشف عنه التحليل العلمي الحق ليس هو الوقائع الجزئية والتصرفات ومفردات السلوك الانساني (وهذا ما يقف عنده الامبريقيون المتطرفون عادة)، وانما هو الانساق التي تنظّم السلوك والتصرفات والعلاقات. بعبارة اخرى، ثمة فارق نوعي مهم بين الواقع الحي المباشر و«الصورة العلمية» التي يلزم ان ينتهي اليها بحثه، وهي تتحقق بعمليات انتخاب وتجريد عديدة. وهنا تثور قضية لا تعطى ما تستحقه من اهتمام، بل وتمر دون ان تستثير الانتباه في معظم الحالات، وهي قضية المؤشرات الاجتماعية وهي القيم والرموز التي من طريقها يدرك الواقع ويصور ويقوّم.

ولهـذا فإن الجـانب الاكبـر ممـا ينشـر عن الـظواهـر الاجتماعية ليس من علم الاجتماع، بل وليس فكراً اجتماعياً، وانما هو في احسن الحالات سوسيوغرافيا او وصف اجتماعي.

ومن ابرز المقولات الموجهة للتفسير، في حالات تجاوز الوصف، مقولة «تعدد العوامل»، والتي لا يتردد الباحث تبعاً لمنطقها في تفسير ظاهرة بسيطة ما بعدد ـ كبير جداً احياناً ـ من العوامل (بدون تمييز المؤثر من العارض، والاوّلي من الثانوي، وما الى ذلك) حتى لتبدو اية محاولة للفهم او الافادة من ناتج الجهد في عمل تطبيقي ضرباً من العبث. وباستثناءات نادرة، تعتمد الاعمال القليلة التي تتجاوز الوصف الاجتماعي الى محاولة التفسير على تراث الوظيفيين، الرواد والمحدثين والمعاصرين.

ومع الاقرار بأن اعمال بعض المتبنّين للمنظور الوظيفي تنطوي على احاطة طيبة بتراثه ومحاولة جادة لتطويعه، وبدون التطرق الى تفصيلات لا يسمح بها الحيّز، نشير الى عدد من التحفظات التي تثار ضد هذا المنظور للتحليل، ومن اهمها:

(١) انـه ينـظر الى الـواقـع والمشكلات الاجتماعية ويحللها من منطق اخلاقي (بالمعنى الواسع)، ويستند في التفسير اما الى وحدات كبيرة مجردة كالواقع او الحضارة، او الى الجماعات الاجتماعية كالجوار، والمجتمع المحلي، وغيرهما.

(٢) انه يميل الى التأكيد على تكامل النسق الاجتماعي واستقراره، ولا يهتم بدرجة كافية بعوامل الصراع الكامنة فيه، او يهوّن من شأنها الى حد كبير وبطريقة مخلة.

(٣) انه ـ وبخاصة في صيغته الكلاسيكية ـ لم يوفق في محاولة تقديم تحليل نافذ مقنع للتغير الاجتماعي ومشكلاته، وبخاصة خارج منطقة الحضارة الاوروبية الغربية.

الامر الذي لا يصح ان يكون محل مراجعة او جدال هو ان فهماً موضوعياً سليماً للواقع الاجتماعي، او اي جانب منه، غير ممكن بدون الاستعانة بالافكار النظرية الكثيرة التي يزخر بها تراث العلم، وان يتم ذلك بتجاوزها، وان تختار لذلك الافكار والادوات الاكثر ملاءمة. ومن جهة اخرى، ليس ممكناً لأية دراسة تتناول بعداً او آخر من ابعاد الواقع الاجتماعي ان تحقق إضافة الى تراث العلم بدون ان تنطوي على اضافة نظرية من نوع او آخر.

هـ ـ ما زالت اشكـالات المنهـج في علم الاجتمـاع في الـوطن العـربي من الموضوعات البكر او شبه البكر، فلم تجر فيها غير دراسات قليلة ذات طبيعة استطلاعية[١٥]،

(١٥) انظر مثلا: اعمال ندوة «مشكلة المنهج في بحوث العلوم الاجتماعية»، القاهرة، ٢ ـ ٥ كانون الثاني/يناير ١٩٨٣ (القاهرة: المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، ١٩٨٣).

وبدون استمرارية وتراكم يسمحان بالوصول الى تحليل متعمق، فضلاً عن بلوغ حل.

وعلى الرغم من هذا، فإن ثمة عدداً من الامور التي تسمح معرفتنا الراهنة بحسمها، فاشكالات المنهج ليست ناتجة عن ان الظاهرة الاجتماعية عصية على التحليل والتفسير ـ وقد قدم رواد العلم ويقدم بعض المعاصرين كلّ بطريقته، تحليلات نافذة ـ ولا هي في انقطاع الصلة بين المناطقة والمنهجيين العرب المحدثين والمعاصرين والتراث الفكري لأسلافهم من العلماء الماضين[١٦]، فقد تجاوزت التطورات في مجال نظريات علم الاجتماع ومناهجه المستوى الذي وقف عنده اسلافنا (بمن فيهم عبد الرحمن بن خلدون). ومن العسير جداً ان نقبل القول بأنها قدر يرتبط بالخلق القومي[١٧]، فمثل هذا الرأي لا يتفق مع وجود فترات اشراق وازدهار في تاريخ الفكر العربي، ووجود عرب قادرين على الابداع الآن. واشكالات المنهج ليست وضعاً عارضاً ناتجاً من حداثة العلوم الاجتماعية في الوطن العربي. فإننا لا نعتقد في ان المدة التي مضت منذ ان دخل علم الاجتماع والبحث الاجتماعي المتطور بلادنا، وهي تزيد على نصف القرن، لا تكفي لتحقيق افضل مما انجز. فاشكالات المنهج هي ـ في نظرنا ـ جزء من الازمة الراهنة لعلم الاجتماع في الوطن العربي. وقد استعرضنا اهم ابعاد الازمة. وبقي ان نبحث عن تفسير مقنع بها.

رابعاً: ناتج الجهد

لن نقف طويلاً عند الحقيقة المحزنة التي تتلخص في ان جانباً ـ يبدو لنا كبيراً ـ من البحث والدراسة والكتابة في علم الاجتماع في بلادنا يوجه لمستهلكين عاجزين عن رفضه ـ هم طلبة الجامعات والمعاهد العليا، او لا يوجه الى احد قادر على ان يرفضه ـ مثل معظم اعمال مراكز البحث. ولهذا يفتقر الى كثير من الجدية والدقة، فضلاً عن الاحساس بالمسؤولية الوطنية والقومية.

فما هي النتائج التي يؤدي اليها ناتج جهد علمي بالقسمات والملامح التي استعرضناها في الفقرات السابقة؟ الاجابة هي، بكل تأكيد وبدون اية مبالغة، تزييف الوعي، او جعل الناس يفهمون انفسهم والآخرين والواقع فهماً خاطئاً مشوهاً، ويتخذون منها مواقف غير سليمة، ويتصرفون معها بطرق عاجزة. هو يزيف وعي الناس حين يقدم

---

(١٦) حسن الساعاتي، «اشكالية المنهج في العلوم الاجتماعية،» ورقة قدمت الى: ندوة «اشكالية العلوم الاجتماعية في الوطن العربي»، المصدر نفسه، ص ٣٣ ـ ٥٠.
(١٧) المصدر نفسه.

لهم الواقع الاجتماعي كمعطى غير قابل للمناقشة، في حين ان وظيفة العلوم الاجتماعية - وعلم الاجتماع بالذات - هي النقد الاجتماعي المسؤول. وبهذا يكرس التخلف بإعادة انتاجه. ويزيف وعيهم حين يقتصر على تحليل جزئيات من واقع الحياة الاجتماعية، يعزلها عن سياقها الاجتماعي العام وبدون تاريخ، في حين ان كل الظواهر تنبثق عن النسق العام وتظل مرتبطة به، وبهذا يصرف النظر عن الظروف الموضوعية، ويستغرق في التفصيلات.

وكذلك يزيف وعيهم حين يطرح عليهم حياتهم وقد خلت من الاشكالات، في حين انها تغلي بالصراع، وزاخرة بعوامل الاحباط. وحين يصور لهم ما تتسم به من قصور على انه امور عارضة، لا يلزم للخلاص منها اكثر من اصلاحات جزئية تدريجية، وان المطلوب في الاساس ليس هو تعديل الواقع، وانما هو «اعادة التكيّف» معه، وبدلاً من ان يطرح عليهم ويدعو الى ثورة اجتماعية حقيقية شاملة، يتحقق بها الخلاص والنهضة، يدربهم على الخدمة الاجتماعية (في اطار الهندسة الاجتماعية)، اداة التعامل مع الفرد والجماعة الصغيرة. بل ان تأثير جهد معظم المشتغلين بعلم الاجتماع في بلادنا يتجاوز ذلك الى العمل مع وسائل الاعلام والثقافة الرسمية وغير الرسمية المختلفة على قهر الناس وقمع ايجابياتهم وقدرتهم على المبادأة، ويذهب البعض في ذلك الى حد المشاركة في جريمة سلب الانسان العربي انسانيته وتحقيق اغترابه، من خلال نشر قيم واساليب سلوك متخلفة لا تخدم غير العناصر الطفيلية في المجتمع على حساب غيرها من المصالح.

وتمتد عملية التزييف للوعي لتشمل رفاق العمل - المشتغلين بعلم الاجتماع - انفسهم. اذ يوجه بعضنا للبعض الآخر ناتج عمله في صورة غير واقعية شديدة الشكلية، وكأنها ليست تجارب انسانية تنطوي على شيء كبير من المحاولة والخطأ والنجاح والفشل، وتتأثر بضعف النفس الانسانية. ونحن نعلم من تجاربنا ان هذا هو ما يحدث، وان مصادر الخطأ والنقص والتحيز والنسبية في عملنا متعددة، وبعضها خطير.

خامساً: محاولة لتفسير الازمة

ترى ما الذي أدى بعلم الاجتماع في المنطقة العربية الى ما هو عليه من عجز عن اداء دور مؤثر لدعم حركة التقدم العربي، بل ووضعه عائقاً على طريقها؟

تتلخص احدى الاجابات الشائعة عن السؤال في ان الازمة ترجع الى حداثة العلم. ففي رأي من يذهبون هذا المذهب انه لما كان علم الاجتماع حديث النشأة في

بلادنا، فإنه لا يستطيع ان يؤدي دوراً مهماً. وتترتب على هذا نتيجة هي ان العلم سوف يستطيع، بمرور الوقت، ان يتغلب على المشكلات التي تعترض مسيرته، ويكون اكثر كفاءة وفاعلية. ولكن تطور علم الاجتماع في الوطن العربي على مدى اكثر من نصف قرن ـ وشواهد اخرى ـ لا يوحي بأن الوقت هو سر الازمة.

وثمة، من ناحية ثانية، من يرون ان عقم علم الاجتماع في بلادنا يرجع الى ان المشتغلين به ـ او اكثرهم ـ ينطلقون في تفكيرهم وبحثهم او يتأثرون فيهما باعتبارات ايديولوجية، وان خلاص العلم يمكن ان يتحقق بالتزام الحياد والموضوعية. وهذا تفسير يطعن في صحته تاريخ العلم بعامة، وعلم الاجتماع بالذات. وقد قامت الانساق الرائدة فيه على اسس ايديولوجية صريحة[١٨]، بل ان فكرة الموضوعية ذاتها توظف عند بعض اهم دعاتها لخدمة اهداف ايديولوجية.

والذين يربطون بين ازمة العلوم الاجتماعية عندنا وازمة الديمقراطية[١٩] محقون. ولكن ازمة الديمقراطية ذاتها في حاجة الى تفسير. ثم ان حلها (تمهيداً لحل ازمة العلوم الاجتماعية) غير ممكن بدون التعامل مع الظروف المولِّدة للازمتين.

وليس صحيحاً ان ازمة العلوم الاجتماعية عندنا هي صدى او امتداد لأزمة العلوم الاجتماعية في منطقة الحضارة الاوروبية الغربية[٢٠]، وانها ترجع الى الامعان في التخصص من جهة، والافتتان بالاناقة النظرية من جهة اخرى[٢١]. صحيح ان ازمة علم الاجتماع في حالتنا وحالتهم ترجع الى تسخير العلم لتزييف وعي الناس بدلاً من تثويره، ونشر المسايرة والانصياع بدلاً من دعم الايجابية والمبادرة، والتبرير ـ الرخيص في حالات كثيرة ـ بدلاً من النقد المسؤول البنّاء. لكن يوجد الى جانب هذه القسمات العامة للازمة قسمات تنبثق من «خصوصية» وضع المنطقة العربية.

---

(١٨) حسين، «النظريات الاجتماعية الغربية: قاصرة ومعادية،» و مختار، «اشكالية العلاقة بين الايديولوجية والعلوم الاجتماعية،».

(١٩) جهينة سلطان العيسى، «ازمة علم الاجتماع في الوطن العربي،» ورقة قدمت الى: مؤتمر «علم الاجتماع وقضايا الانسان العربي المعاصر»، المصدر نفسه، والسيد يسين، «الديمقراطية والعلوم الاجتماعية: دراسة حول مشكلات التبرير والنقد والالتزام،» ورقة قدمت الى: ندوة اشكالية العلوم الاجتماعية في الوطن العربي، المصدر نفسه، ص ٣١١ ـ ٣٤٣.

(٢٠) العيسى، المصدر نفسه.

(٢١) جلال امين، «بعض مظاهر التبعية الفكرية في الدراسات الاجتماعية في العالم الثالث،» ورقة قدمت الى: «ندوة اشكالية العلوم الاجتماعية في الوطن العربي»، المصدر نفسه، ص ٢٤٥ ـ ٢٥٩.

بِمَ يمكن ان تفسر الازمة اذن؟

١ - في حالة الوطن العربي، دخل علم الاجتماع مناهج التعليم العالي، ومورس البحث الاجتماعي المتطور نسبياً، في مرحلة انتعاش رأسمالية مشوهة قاصرة، وفي غيبة صراع طبقي، وبفضل سيطرة الاتجاهات «المعتدلة» على مناخ الفكر. ولهذا فقد ظهر علم الاجتماع عندنا محاصراً.

ويسبب تخلّف الواقع العربي عن واقع الحضارة الاوروبية الغربية، ولارتباط الرأسمالية العربية بأصول ريفية واقطاعية رجعية، فقد جاء الفكر الاجتماعي العربي خالياً من الملامح الليبرالية التي اتسمت بها المثالية، وبعيداً جداً عن راديكالية الفكر المادي التاريخي في اوروبا الغربية.

ففي حين ان الحضارة الاوروبية الغربية - في كل اتجاهاتها - تضع الانسان في مركز الكون، وتجعل هذا يدور حوله وفي خدمته، فإن الفكر الاجتماعي العربي - في الجانب الاكبر منه، نشأ وما زال ينظر الى الانسان كذرة تافهة في الكون. وفي حين طرح الفكر الاجتماعي الاوروبي الغربي - في عصر التنوير بخاصة - كل شيء للمناقشة والنقد، اتجه الفكر الاجتماعي في الوطن العربي الى قبول النظام القائم وتبريره والدفاع عنه. والعناصر المفكرة في اتجاه ليبرالي علماني في الوطن العربي - وهي نادرة - ظلت منذ نشأتها منذ العشرينات من هذا القرن حركة فوقية بدون اساس طبقي، وبدون قدرة على التأثير بالتالي، وكان تعاملها - وتواطؤ بعضها - مع نظم الحكم الاستبدادية في المنطقة العربية دليلاً على انها لم تكن حركة ثورية حقيقية.

اي ان ازمة علم الاجتماع في المنطقة العربية تبدأ من نقطة ظهور العلم ذاتها. فمنذ نشأته في العشرينات من القرن الحالي، ولانحيازه الى جانب مصالح عناصر طفيلية في التركيبة الاجتماعية، قبل علم الاجتماع الواقع الاجتماعي (وكانت تسيطر عليه وتستغله - وما زالت - رأسمالية مشوهة وبقايا الاقطاع) كمعطى غير قابل للمناقشة، وارتفع به فوق النقد. ولهذا عجز عن ان يصل الى جوانب القصور فيه، واخفق بالتالي في الاسهام في تحقيق التقدم الاجتماعي، بل ولم يسهم في تطوير نفسه الى علم حقيقي.

اما الاتجاه النقدي فلم يكن المناخ مهيأً لتقبله، ولم يكن هناك من يمكن ان يتحمس لطرحه من داخل مؤسسات علم الاجتماع. ولهذا فقد العلم الحيوية التي تجعله قادراً على التطوير والنضج. وظل الحال كذلك حتى السنوات العشر الاخيرة، حين بدأ طرح الاتجاه المادي التاريخي النقدي. ومن ذلك الحين، دب بعض الحيوية في علم الاجتماع. ويمكن ان يقال ان هذا التطور المهم يرتبط بدرجة ما بتغييرات مهمة في البنية الاجتماعية - الاقتصادية وتعاظم اهمية القوى الشعبية وحيويتها.

٢ ـ العامل الثاني وراء ازمة علم الاجتماع في الوطن العربي، بعد العلاقات الاجتماعية ـ الاقتصادية المتخلفة (سيطرة شبه الاقطاع والرأسمالية الطفيلية وسيادة روح محافظة ـ ويمكن ان نقول رجعية ـ على المناخ الثقافي) هو التبعية: تبعية اقطار الوطن العربي لقوى الاستعمار الجديد والامبريالية.

وابتداء يلاحظ ان جانباً مهماً من علم الاجتماع والبحث الاجتماعي في المنطقة العربية نشأ كرأس حربة للاستعمار، وتطور في خدمته. وبعد «الاستقلال» السياسي لبلدان المنطقة، اصبح جانب مهم من علم الاجتماع يعمل ـ بطرق غير صريحة في الغالب ـ على تكريس تبعية المنطقة للامبريالية[٢٢].

والتبعية ليست مجرد «موقف نفسي» فردي او فئوي[٢٣]، وانما هي حالة واقعية موضوعية شاملة، من اهم ابعادها ومظاهرها الانشغال بقضايا «المركز» (الدول الاستعمارية والامبريالية)، والنقل المباشر ـ غير الواعي في كثير من الاحيان ـ للمداخل والمناهج وادوات البحث والابتكار والنظريات، بل والقيم التي توجه سلوكنا واللغة التي تكتب بها، واذا نحن نفكر كما يفكرون، ونعبر عن انفسنا بطرق تشبه تلك التي يستعملونها للتعبير عن انفسهم.

ليست التبعية في أننا ـ في المستعمرات السابقة او «الاطراف» ـ نستفيد مما انجزته الدول الاوروبية الغربية في مجال الفكر الاجتماعي. فإن من الممكن ان يستخدم ذلك وغيره في تحقيق تقدم نتجاوز به التخلف، ونخلص به من التبعية، وننجز به الوحدة. وانما تكمن التبعية في ان نترك انفسنا صيداً سهلاً لعمليات الغزو الثقافي المباشر وغير المباشر، ونتوقف عن الابداع، ونستعمل ما انجزته الحضارة الاوروبية الغربية من علم وفن ـ وقد انجز في ظروف تختلف عن ظروفنا وفي سياق مغاير ولأغراض لا تتمشى مع ما نهدف اليه بالضرورة ـ في تكريس تخلفنا، بخدمة مصالح العناصر الطفيلية المحلية المتسلطة ومصالح المراكز، على نحو ما نفعل الآن.

فالحقيقة التي تغيب عن وعي الكثيرين منا هي ان اوضاعنا الاجتماعية ـ الاقتصادية ـ وبعبارة اوضح المصالح الطبقية الطفيلية الغالبة في مجتمعاتنا ـ تفرض علينا ان ننقل من التراث العالمي الافكار التافهة الضارة بنا، لا تلك التي تمكننا من تجاوز تخلفنا. وكما ان التخلف شامل للعلاقات بين الاشخاص والعلاقات الاجتماعية ـ الاقتصادية والنسق الحضاري بأكمله، فضلاً عن الجوانب المادية، فكذلك التبعية،

---

(٢٢) صالح، «دراسة في سوسيولوجية مناهج البحث،».

(٢٣) امين، المصدر نفسه.

تتجاوز حدود اعتمادنا على تراث الغرب الاوروبي في علم الاجتماع (من الافكار والمناهج وادوات البحث وطرق التحليل والتفسير) لتشمل بعض البنى الثقافية الاساسية: معاهد التعليم وبرامجه وادواته، ووسائل الاعلام والاتصال، واجهزة البحث وتجهيزاتها الفنية والبشرية وتمويلها، وغير ذلك. بل ان التبعية تجاوزت ذلك كله لتضرب ذات الانسان العربي نفسها، فإذا الكثيرون منا يوجدون هنا ـ في بلادهم ـ بأجسامهم، بينما يعيشون هناك ـ في الخارج ـ بأفكارهم وفهمهم وتطلعاتهم ونظرتهم الى الحياة، وغير ذلك. ولقد بلغ اعتماد بعض المشتغلين بعلم الاجتماع في الوطن العربي على علم الاجتماع الاوروبي الغربي المثالي ـ والامريكي بخاصة ـ سواء في مرحلة اعدادهم الاكاديمي او في مرحلة ممارستهم لنشاطهم في التدريس والبحث والكتابة حد التوحد معه، لا عن تقدير موضوعي لقيمته، وافادة واعية منه، وانما عن شعور بالنقص حياله ـ ناتج عن الوعي الزائف بامكاناته.

تبقى نقطة، وهي ان التأثير الثقافي الاجنبي ـ والامريكي بعبارة ادق ـ في المنطقة العربية وما احدثه من تخريب فكري، لم يخلق ازمة علم الاجتماع في بلادنا، وانما هو تسلل من خلال ظروف التخلف والتبعية، واستثمرها، مما زاد من حدة الازمة وعقدها اكثر.

سادساً: مؤسسات علم الاجتماع ومجتمع المشتغلين به

يبقى من ابعاد ازمة علم الاجتماع في الوطن العربي امر لم يسترع انتباه الدارسين بدرجة كافية حتى الآن. ونقصد به حالة مؤسسات تدريس علم الاجتماع والبحث فيه، و«مجتمع» المشتغلين به. وهو ما يمكن ان يعد من نتائج الازمة ومن عوامل تعقيدها في الوقت ذاته.

ان التعليم في مرحلتي الليسانس او البكالوريوس والدراسات العليا لا يهتم بنوعية الطلبة ولا ما يقدم لهم من برامج وما يوفر لهم من فرص الاعداد والتنشئة. ولهذا ـ وبسبب التركيز على التلقين من «كتاب مدرسي»، ونتيجة للعمل من موقف التعالي على الواقع الحي، او الانفصال عنه على الاقل، ينهي الدارسون تعليمهم وهم ناقصو الاعداد، غير فاهمين للواقع وعاجزون عن التعامل معه.

اما مؤسسات البحث الاجتماعي فمعظمها ينشأ بدون هدف عام واضح، وينظم بأساليب بدائية قاصرة، ولا يستقطب غير القليل جداً من العناصر القادرة على العطاء، الواعدة، ويستغل جهد العاملين ويعمل بطريقة عاجزة معيبة. ولذا فهي لم تنجح في تناول القضايا الحيوية في المجتمع العربي بالتحليل، بل ولم توفق في دراسة ما عرضت له من موضوعات.

اما بالنسبة للمشتغلين بعلم الاجتماع في الوطن العربي (ومن الصعب ان نقبل فكرة انهم يكوّنون «مجتمعاً مهنياً»، فهم في الحقيقة ينتظمون في جماعات مصالح متغيرة او «شلل»)، فإن حالهم تعكس الاوضاع المؤسفة التي تردت اليها الامور في الوطن العربي، بعد ان أدى التخلف والتبعية والتخريب الثقافي الاجنبي الى وهن العلاقة بين المواطن العادي والمجتمع، وجهاز الدولة بخاصة، وانحسار الاهتمام بالعام، والانشغال بالخاص.

ويزيد الوضع سوءاً التنشئةُ المهنيةُ المعيبةُ المشوهةُ، التي تكفّ في الانسان إمكاناته وقدراته الحقيقية واستعداده للمبادرة والانتماء، وتربي فيه اللامبالاة والسلبية، وتعوده على الوصولية والانتهازية.

وتركّز اهم القيم والتوجهات، وتدور معظم انماط السلوك والتصرفات، حول الذات والاسرة والشلة. وفي نظم تسيطر عليها وتستغلها عناصر طبقية طفيلية، وتشجع فيها مُثُلَ الكسب المادي بأي ثمن وشكل، والاستهلاك في سفه، ينسى كثير من المشتغلين بعلم الاجتماع التزاماتهم كمواطنين ومسؤولياتهم كمثقفين، ويتحولون الى خدمة من يدفع أكثر فقط (وقصص إفساد مؤسسات التعليم العالي وتخريب مراكز البحث الاجتماعي تتردد في الصحافة اليومية ويعرفها الكافة بحيث لا تحتاج الى فضح جديد).

ولعدم وجود مجتمع مهني حي نشيط ـ في شكل تنظيمات مهنية فاعلة ودوريات تتميز بالحيوية، ونظم للقاءات علمية منتظمة، وتقاليد للتبادل العلمي مع المؤسسات المناظرة في الخارج ـ نتائج بالغة الخطورة. فهو يعني عدم وجود سلطة تضع معايير للعمل المهني واخلاقياته وتتابع الالتزام بها، وتحاسب على احترامها والخروج عليها. وتأثير هذا في التعليم العالي والدراسات العليا، والاختيار للعمل في الجامعات ومراكز البحث، والتحرك في السلم الوظيفي وبلوغ مراكز مناسبة او اشرافية قد وصل الى حد المأساة.

ولهذا لا تعرف حركة الفكر الاجتماعي في المنطقة العربية الموضوعية والحيوية والحوار التي تساعد في انضاج الافكار وتصحيح الاخطاء وكف تأثير التحيز المتطرف، وتمكن، بالتالي، من تحقيق درجة من الاستمرار والتواصل في الجهد العلمي، على نحو يسمح بقدر من التراكم في ناتج الجهد ويحقق التقدم، او يجعله ممكناً.

خاتمة: ما العمل؟

والآن ما الذي يفرضه علينا ـ نحن المشتغلين بعلم الاجتماع في الوطن العربي ـ مطلب تجاوز الازمة الراهنة للعلم، والتقدم على طريق اداء دور في علاج القضايا القومية الكبرى، وتحقيق نهضة جديدة؟

نعرض بعضاً من وجهات النظر المطروحة على ساحة الفكر الاجتماعي العربي ـ الآن ومنذ مدة ـ قبل ان نطرح وجهة نظرنا نحن.

١ ـ وتستحق وجهة النظر التي طرحها عادل حسين على ندوة اشكالية العلوم الاجتماعية في الوطن العربي[٢٤] ـ لثرائها وتميزها ـ عرضاً تفصيلياً ومناقشة.

وكمدخل، يحدد عادل حسين المطلوب منا نحن المشتغلين بالعلوم الاجتماعية في الوطن العربي بأن نكون مبدعين في طرح الاسئلة ومحاولة الاجابة عنها. وهو يرى ان تخلف العلوم الاجتماعية (بالقياس الى العلوم الطبيعية) لا يرجع الى حداثتها النسبية. فتخلفها او ازمتها الراهنة في «طبعتها الاوروبية» ترجع ـ في نظره ـ الى طبيعتها واهدافها، وهو يستبعد امكان الوصول الى فهم علمي كامل للمجتمع الانساني. فهذا ـ في رأيه ـ «الغاء لحيوية المجتمع المتجددة، وتحويل المجتمع الى آلة محكومة الحركة...».

وازمة العلوم الاجتماعية الاوروبية الغربية ترجع عنده ـ في جانب منها على الاقل ـ الى انها تقتصر على تلخيص تجربة المنطقة التي ظهرت فيها من جهة (ومن هنا يلزم رفض الادعاء بعالميتها)، والاساس الخاطىء الذي تقوم عليه ـ الدنيوية (العلمانية) من جهة اخرى.

وموقف العلوم الاجتماعية الغربية منا هو ـ في رأي عادل حسين ـ موقف معادٍ لنا. فهي تقوم على اساس تفوّق الغرب وتخلفنا الابدي، ومن ثم تبرر تحكمه فينا وتسلطه علينا. و«الوصفة» التي تقدمها لنا للخلاص من التخلف، وهي التحديث الاقتصادي، هي ـ في رأيه ـ عديمة الفاعلية. فليس من الممكن ان يؤدي التحديث الاقتصادي الى تقدم حقيقي اصيل في حالة بقاء كل شيء على حاله. غير ان اخطر ما في النظريات الاجتماعية الغربية واخطر ما يتسرب الينا منها في نظر عادل حسين ـ هو قيم او ميتافيزيقا الدنيوية (العلمانية) والتي سادت «بعد انهيار المؤسسات التقليدية»، مع ذيوع «النفعية واللذة الحسية». وهو يرفض ان تكون العقلانية سمة مميزة للحضارة الاوروبية الغربية ويراها قاسماً مشتركاً بين كل الحضارات، حتى البدائية منها. فهي عنده «فضيلة (بل غريزة) صاحبت وميزت الانسان على المستوى الفردي والجمعي».

اما عملية «التجدد الذاتي» التي نحن في حاجة اليها، فيلزم ـ في رأي عادل حسين ـ ان تنطلق من نقطة رفض مبدأ الدنيوية (حيث الانسان مركز الكون) والعودة الى القيم والميتافيزيقا الاسلامية (حيث المفهوم المحوري هو الايمان بالله، وحيث الله ـ وليس الانسان ـ هو مركز الكون). واي تركيب نظري (مدارس اجتماعية مستقلة

---

(٢٤) حسين، «النظريات الاجتماعية الغربية: قاصرة ومعادية،».

مستهدفة) يجب ان يستمد صياغته النهائية، ويستمد مشروعية الارساء للمستقبل، من استيعابه لمنطلق تفاعل ذلك المحدد الايديولوجي مع بيئته. ومن الممكن الاستفادة في ذلك من التراث الاوروبي الغربي. وان كان ذلك يتطلب فحصاً للمفاهيم، وكشفا لعلاقاتها الصريحة والضمنية مع ايديولوجيتهم، وبالتالي مدى اتساق ذلك مع مفاهيم ايديولوجيتنا السائدة.

والآن نعلق على آراء عادل حسين او مشروعه. فربط سيادة الدنيوية (العلمانية) بسيادة مبادىء المنفعة واللذة الحسية ربط ظالم. فقد خلّصت الدنيوية الانسان الاوروبي من جبروت كنيسة لم تكن تعرف الرحمة، كانت اداة الاقطاع في سحق جموع الشعب، واضطهاد المعارضين لهيمنتها بغلظة ووحشية بغير سوابق. فالدنيوية في تقديرنا هي علامة من علامات تقدم الانسان الحقيقي. واذا كان في تراث الحضارة الاوروبية الغربية ما يساعدنا على الخلاص من التخلف والتبعية وتحقيق نهضة، فإنه يرتبط بهذه القيمة.

ومع اننا نتفق مع عادل حسين في ان العقلانية ليست ابداعاً فريداً للحضارة الاوروبية الغربية، فإننا نعتقد ان هذه الحضارة قد التزمت بالعقلانية ووظفتها اكثر من اية حضارة اخرى، وبفضلها ـ مع ظروف اخرى ـ تحقق تقدم علمي وتكنولوجي بغير سابقة في التاريخ، ويتضاءل بالنسبة له انجاز الحضارات الاخرى في هذين المجالين.

ولقد ظهرت العلوم المختلفة تباعاً، وحقق معظمها تقدماً فذاً، وانجز تحولات هائلة في فهم الطبيعة والمجتمع والانسان والتعامل معها، بالانفصال عن الفلسفة التأملية وكهنوت الكنيسة.

اما القول بأن كل النظريات الاجتماعية الغربية معادية لنا بقصد وضارة بنا، فهذا ما يمكن ان يعد «مركزية عربية» لا تقل خطراً عن «المركزية الاوروبية». صحيح ان بعض النظريات الاوروبية الغربية قد وظف في خدمة استعمار المنطقة العربية ونهبها، ويوظف الآن لتكريس تخلفها وتبعيتها. ولكن هناك من النظريات الاجتماعية الاوروبية الغربية ما ليس كذلك. ونظن ان بعضاً من اعمق تحليلات تخلف الوطن العربي وتبعيته واصدقها ورد في اعمال اوروبية غربية. هذا فضلاً عن ان معظم النظريات تحوي تجارب ودروساً بالغة الثراء والفائدة. ومن هنا فإن توهم وجود مؤامرة ضدنا في كل التحليلات الاوروبية الغربية هو امر مبالغ فيه.

اما النقطة التي يشكك فيها عادل حسين في امكان اخضاع المجتمع للتحليل العلمي الصارم اخضاعاً كلياً، ويطعن في جدوى ذلك، فهي تطعن في الاساس الذي تقوم عليه العلوم الاجتماعية ومشروعية وجودها. لم تعد مقولة وحدة العلوم الطبيعية والاجتماعية هي القضية. ولكن ثمة اتفاقاً على وحدة منطق المنهج العلمي وتباين

المداخل. ولم يقل احد بأن في الامكان ان يفك المنهج العلمي كل اسرار المجتمع والانسان دفعة واحدة. ولكن مهمة العلم ان يتحرك في هذا الاتجاه، عساه ان يبلغ غايته في يوم من الايام. والوضع الراهن للعلوم الاجتماعية، وما فيها من تعدد الاتجاهات واختلاف النظريات وخطأ بعض المقولات وقصور بعض الاحكام ونقص ادوات البحث والتحليل، وما الى ذلك، ليس حال «علوم مستحيلة» وانما هو حال علوم تحاول ان ترسخ خطوطها على طريق العلم.

٢ ـ وفي ندوة عقدت في «ابو ظبي» في نيسان/ ابريل ١٩٨٣، وضمت عدداً من ابرز المشتغلين بالعلوم الاجتماعية في الوطن العربي، وحاولت الاتفاق على خطوات السير نحو علم اجتماع عربي، انتهى المجتمعون الى عدد من التوصيات المهمة[٢٥].

ومن اهم التوصيات:

ـ الانطلاق من خصوصية الواقع العربي.

ـ الالمام بالواقع والممارسة.

ـ ابراز الهوية العربية.

ولكن لنا ملاحظات، اهمها:

اولاً: على اي نحو تبرز الهوية العربية؟ على النحو الذي يعبر عن الصفوات التي تستأثر بالثروة وبالسلطة، ام عن جماهير الشعب من العمال والفلاحين والبرجوازية الصغيرة والمثقفين التقدميين؟

ثانياً: أليس التحاماً بالواقع والممارسة المشاركة في عمليات «استئناس» الانسان العربي واستنفاد طاقته وقدرته على الكفاح والنضال؟

لقد كان محور تلك التوصيات «العودة الى تراثنا»، بهدف:

ـ دراسة التاريخ الاجتماعي العربي بطريقة نقدية.

ـ استلهام اطر نظرية.

ـ ابداع وتطويع مناهج جديدة.

ـ تكون جميعها عوناً في ان تنطلق عمليات البحث والتفكير في علم الاجتماع من

---

(٢٥) العيسى، «ازمة علم الاجتماع في الوطن العربي،» و صالح، «دراسة في سوسيولوجية مناهج البحث،».

اطـر نظرية «مستمـدة من واقـع المجتمع العربي»، وتستند الى مناهج بحث وأساليب منهجية «تتفق وطبيعته».

وفي تقديرنا ان هذه الاهداف نبيلة. والحق ان ثمة في التراث العربي ـ وفي اعمال مفكـرين اجتماعيين افذاذ مثل عبد الرحمن بن خلدون بصفة خاصة ـ الشيء الكثير. وفضلاً عن هذا فإن اي تقدم حقيقي ننجزه على طريق حل ازمة علم الاجتماع في بلادنا يعني في جوهـره ان نتجـاوز ما انجزته الحضارة الاوروبية الغربية. وصحيح ان معظم المفـاهيم والنظريات الاجتماعية الاوروبية الغربية تلخص تجربة المنطقة التي ظهرت فيها، ومن ثم لا تصلح للتطبيق الآلي عندنا. وصحيح ان النزعة «المركزية الاوروبية» نزعة تأكيد التفوق والسبق واضحة في التراث الاوروبي الغربي. لكن هذا لا يعني ان المدارس الاجتماعية الاوروبية الغربية معادية لنا بالضرورة[٢٦].

لقد تجاوز تطوز علم الاجتماع النقطة التي وقف عندها اسلافنا العظام. ولكي نقدم شيئاً يساعد في السير على طريق التقدم، مطلوب منا ان نتجاوز ما بلغوه وما بلغه علم الاجتماع الاوروبي الغربي، لا باطِّراحه او الالتفاف حوله وانما باستيعابه وتقديم ما يعلو عليه.

نحن نواجه الآن اسئلة جديدة غير تلك التي واجهها اسلافنا ـ ابن خلدون مثلاً. فعلى سبيل المثال: تطورت بنية المجتمع العربي الداخلية بظهور ارهاصات المجتمع الصنـاعي ذي البنية الـطبقية المتميزة، وتـطورت علاقتـه بالخارج بظهور علاقة التبعية الامبريالية. واشياء اخرى كثيرة. فعلينا ان نبحث لمشكلات العصر عن اجابات جديدة، غير مقطوعة الصلة بالتراث بالضرورة، ولكنها تتجاوزه وتتقدم عليه.

وبالنسبة للاستفادة من التراث الاوروبي الغربي، فإن ظروفه وملامحه التي عرضنا لها في فقرات سابقة، والطبيعة القسرية التي فرض بها على واقعنا، واخفاق بعض تجارب الافادة منه، هي من الاسباب التي تدعو البعض[٢٧] الى ان ينظروا الى اللقاء الذي تم في نهـايات القـرن الثـامن عشـر وبـدايات القرن التاسع عشر بين الحضارتين العربية والاوروبية الغربية على انه بداية التدهور والانهيار بالنسبة للوطن العربي.

في تصـورنـا ان السؤال الـذي يلزم ان يطرح ليس من نوع: هل ثمـة في تراث الحضارة الغربية ما يمكن ان نستعين به في حل ازمة علم الاجتماع في بلادنا؟ وانما هو: ما هي شروط الافادة، وحدود النقل؟

---

(٢٦) حسين، «النظريات الاجتماعية الغربية: قاصرة ومعادية،».

(٢٧) طارق البشري، «نحن بين الموروث والوافد،» ورقة قدمت الى :ندوة« اشكالية العلوم الاجتماعية في الوطن العربي»، المصدر نفسه، ص ٣٩٠ ـ ٤١٤.

لقد حدث التقدم الاوروبي الغربي بالاستفادة من حضارات كثيرة، ويعتمد الآن - فيما يعتمد - على جهود عديدين من ابرز المفكرين والعلماء من الوطن العربي والعالم الثالث. ولهذا فإن تراث اوروبا الغربية لا يحق ان يكون ملكاً للاوروبيين الغربيين وحدهم، وانما هو تراث الانسانية كلها، ومن حقنا ان نأخذ منه كما سبق ان أسهمنا في بنائه.

وعلى الرغم من ان «الخصوصيات» العديدة التي يتسم بها الوضع في الوطن العربي تلزمنا بألّا نفرض عليه - بطريق القسر - افكاراً للدراسة والتحليل والتفسير وحل المشكلات نشأت في منطقة الحضارة الاوروبية الغربية وتلائمها اساساً، فإن «العموميات» التي تجمع بين المجتمعات البشرية الآن تسمح لنا باستخدام بعض المقولات والافكار والادوات التي ظهرت هناك.

٣ - قد لا تكون التربة ممهدة الآن لقيام علم اجتماع عربي متقدم في نظريته ومناهجه، متخلص من التبعية. الحاجة ملحة، ولكن الظروف غير مواتية، وارهاصات تحقيق ذلك ما زالت محاصِرة. وذلك لأن ازمة علم الاجتماع في الوطن العربي ترتبط بالازمة الشاملة التي تمر بها بلادنا، ومن ثم فإن الخلاص التام لا يتحقق الا بتجاوز الظروف والاوضاع المولدة للأزمة المكرسة لوجودها.

لا ننوي مناقشة اشكالية العلاقة بين الفكر والواقع الذي يصدر عنه[٢٨]. في حالتنا هذه، قد يسبق الفكر حركة الواقع، وقد يسير معها، وقد يتخلف عنها، ولكنّا لا نظن ان الخلاص ممكن بمجرد تنشيط جهدنا الفكري وتثويره، وانما يتطلب الامر، بالاضافة الى ذلك ومعه، عملاً سياسياً لتغيير الواقع. صحيح ان صفوة المثقفين - والمشتغلين بعلم الاجتماع منهم بخاصة - هم من الطلائع التي يمكن ان تشارك في العمل من اجل التحول، ولكن جهدهم سيظل محدود الفاعلية، حتى يكون جزءاً من حركة عامة للتغيير الشامل.

نحن، في المنطقة العربية، في حاجة الى علم اجتماع نقدي:

أ - لا يقبل النظام القائم كمعطى ويدافع عنه، بل، على العكس من ذلك، ينظر اليه كإشكالية يلزم تجاوزها.

ب - يتجه الى الاسهام في تجاوز الاشكالية عن طريق تحليلها وتفسيرها بأدق ما في تراثنا وتراث الغير من افكار ونظريات.

ج - وان يواكب هذا الجهد عمل سياسي لتغيير المواقع.

---

(٢٨) مختار، «اشكالية العلاقة بين الايديولوجية والعلوم الاجتماعية،».

وهنا يحسن ان نميز بين مستويين للحركة: الاستراتيجية والسياسة العلمية.

وعلى **المستوى الاستراتيجي**، مستوى التوجه العام، مطلوب منا (نتفق في بعض افكارنا هنا مع آراء لعبد الباسط عبد المعطي طرحها منذ عامين)(٢٩):

اولاً: ان نخلص علم الاجتماع من التزامه ـ صريحاً كان او غير صريح ـ بخدمة شرائح الرأسمالية وشبه الاقطاع، او حتى حياده «المزعوم»، وننحاز صراحة الى جماهير الشعب: الفلاحين والعمال والشرائح التي تقف معهم من الطبقات الوسطى، والمثقفين في كل قطر عربي. وهذا يقتضي منا إنهاء «فوقية» الصراعات الاجتماعية، اي عدم ارتباطها بجماهير الشعب، والاسهام في حسمها عن طريق رفع وعي الجماهير الى الحد الذي تصبح فيه طرفاً مؤثراً فيها لا مجرّد موضوع لها، وان نتحرك وننشط ـ ندرس ونبحث ونكتب ـ بحيث نسهم في ان يتحقق للانسان العربي غد مشرق.

ومطلوب منا، **ثانياً**، ان نختار منطلقاً ايديولوجياً قادراً على ان يساعدنا في اداء عملنا بكفاءة. وفي تصورنا ان الاتجاه الصراعي، والمادي التاريخي بعامة، يلائمنا اكثر من غيره، لا في صوره الكلاسيكية، وانما في صيغ او تركيبات جديدة كفوءة.

ومطلوب منا، **ثالثاً**، ان نسير على طريق انهاء حالة الاغتراب عن واقعنا وتراثنا، وان نتخلص من النقص والنظرة القاصرة اللذين نشعر بهما بازاء التراث العالمي، وان نتصرف معهما على اساس ان ما يفيدنا من تراثنا هو ما يأتينا من عصر واعلام ازدهاره واشراقه، وان ما ينفعنا من الآخر هو ما يسلم من تأثير المركزية الاوروبية(٣٠). مطلوب منا ان نبدع في تصورنا للمشكلات ومدخلنا لدراستها ومنهج تحليلها وتفسيرها.

ومطلوب منا، **رابعاً**، ان يكون ما ننجزه بديلاً لما يوجد عندنا وعند الغير، يتجاوزه عن طريق استيعابه، ويرتفع فوقه بفضله، وان يكون مشروعاً حضارياً كاملاً متكاملاً ينطوي على إعادة صياغة كل شيء تقريباً.

اما بالنسبة **للسياسة العلمية**، الاقرب الى التطبيق من الاستراتيجية، فقد قدمت ناهد صالح(٣١) افكاراً خصبة كثيرة جديرة بالتأمل، نكتفي بايجازها هنا ونحيل عليها:

---

(٢٩) عبد الباسط عبد المعطي، **اتجاهات نظرية في علم الاجتماع**، سلسلة عالم المعرفة، ٤٤ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨١).

(٣٠) ناصيف نصار وآخرون، «ندوة الفكر العربي ومشكلة المنهج،» شارك فيها: ناصيف نصار، ... **الفكر العربي المعاصر**، العددان ٨ و ٩ (كانون الاول/ ديسمبر ـ كانون الثاني/ يناير ١٩٨٠ ـ ١٩٨١)، ص ١٨٣ ـ ١٩٣.

(٣١) صالح، «دراسة في سوسيولوجية مناهج البحث،». انظر ايضاً تحليلات مهمة في هذا الشأن لعبد =

ـ ان يكون **البحث الجاد الملتزم** هو أساس القبول او الرفض من تراث الحضارة الاوروبية الغربية (ونضيف ومن تراثنا ايضاً).

ـ **المنهج التاريخي** وهو وسيلتنا لاشتقاق المفهومات واختبارها في حدها الزمني.

ـ **المنهـج المقارن** هو وسيلتنا لاختبار المفهومات والمناهج والتوصل الى نظرية تفسّر واقع الحياة الاجتماعية في ماضيها وحاضرها.

ـ ابداع **المنهج الملائم** لدراسة الوحدات الاجتماعية الكبرى هو التحدي المنهجي امام التوصل الى نظرية اجتماعية.

ـ **تطويع الاساليب المنهجية** ـ من خلال البحث المنهجي ـ ضرورة منهجية للتوصل الى الاساليب الملائمة لبحث مجتمعنا.

الملاحظ اننا تكلمنا عن استراتيجية خلق علم اجتماع جديد ذي قسمات معينة في الوطن العربي، ولم نتكلم عن خلق «علم اجتماع عربي»، على نحو ما فعل كثيرون غيرنا. ولقد فعلنا ذلك لتقديرنا ان تجاوز الازمة الراهنة للعلم في بلادنا لا يتم بمجرد قيام علم اجتماع عربي. فقد يقوم، ولكنه يجيء ناقص الكفاءة منطوياً على بعض اشكال العجز والقصور التي تكلمنا عنها.

٤ ـ لقـد ربـطنـا بين ازمة علم الاجتماع في الوطن العربي والازمة الاجتماعية في المنـطقـة، ورأينـا الاولى تنبثق عن الاخيرة. فمعـركة العلم هي جزء من معركة اوسع واشمل، هي معركة المجتمع من اجل التحرر والتقدم والوحدة.

وليس معنى هذا انه، لكي تحل ازمة علم الاجتماع، فإن علينا ان ننتظر حتى تحل ازمة المجتمع. وانما المفروض ان نمارس ـ نحن المشتغلين بعلم الاجتماع ـ عملين في آن واحد: عملاً فكرياً لتخليص العلم من عقمه، وعملاً سياسياً للتحرك بمجتمعنا على طريق حل ازمة تخلفه وتبعيته.

المطلوب لتجاوز الازمة هو جهد جماعي راديكالي يعالج الازمة من جذورها. اما إذا التزمنا بأساليب التفكير والعمل السائدة الآن فلن نستطيع وقف انهيار العلم والوطن العربي اكثر.

قلنا في البداية ان ازمة علم الاجتماع في الوطن العربي هي من مسؤولية مجتمع

= المعطي: اتجاهات نظرية في علم الاجتماع، و «الاتجاهات النظرية والمنهجية في علم الاجتماع في الوطن العربي،».

المشتغلين بالعلم، بل ومسؤولية المجتمع بأكمله، ولهذا فإن تجاوزها لا يمكن ان يتحقق بجهد فرد او افراد، وانما يتم بحركة عامة.

الإشكال او التحدي الخطير هو ان كل شيء تقريباً في حياتنا: نظم التعليم، والعمل، والتطبيع المهني، واساليب الحياة بصورة عامة، تعمل على اعادة انتاج العقم والتخلف. وهذا يعني ان التقدم يتطلب ـ فيما يتطلب ـ اطّراح كثير جداً مما درجنا على التسليم به او قبوله من قيم واساليب سلوك، والتوقّف عن اجترار الماضي، والتمرد على عديد من الظروف الموضوعية الفاسدة، وابداع شيء مغاير جديد.

٢ ـ علم الاجتماع والمشكلات الاجتماعية العربية: هموم واهتمامات(*)

د. سالم ساري(**)

تمهيـد

كثيرا ما يصب رجال الاجتماع العرب نقدهم على النظريات والمفاهيم التحليلية الغربية بدعوى انها نائية سحيقة، صنعت لعالم غير عالمهم، ولا تحمل الا صلة قليلة فقط لواقعهم الاجتماعي المرير.

وفي حين لا يمكن الانكار ان المجتمعات العربية ـ كغيرها من مجتمعات العالم الثالث ـ تخبر مشكلات ذات تعريفات ومصادر ومصائر مغايرة، فإن رجال الاجتماع العرب لم يقدموا البديل الجدّي، نظرياً او منهجياً، لدراسة حقائق مشكلاتهم العربية. ومن المفارقات العجيبة ان يستمر وعي رجال الاجتماع العرب بقصور هذه النظريات الغربية جنباً الى جنب مع استمرار الاعتماد عليها، بصورة كلية احياناً، في بحوثهم ودراساتهم العربية.

يحاول هذا البحث ان يحاور النظريات الغربية الرئيسية التي تصدت لتصور ودراسة المشكلات الاجتماعية عبر مراحل تطور علم الاجتماع، ويجادل ان جزءاً أساسياً في قصور تصوراتها وتطبيقاتها يكمن في تكريسها لمفهوم «المشكلات الاجتماعية» نفسه، باعتبارها هموماً غربية صناعية خالصة. كما يحاول هذا البحث ان يتجاوز هذا المفهوم بتقديم خطوط عريضة لإطار تحليلي (ليس بأي حال مكتملاً او شاملاً)، يحيط بالمصادر

(*) نشر هذا البحث في :المستقبل العربي، السنة ٦، العدد ٥٨ (كانون الاول/ ديسمبر ١٩٨٣)، ص ٥٢ ـ٦٩. وقدم الى: ندوة « نحو علم اجتماع عربي» التي نظمها المركز الاقليمي العربي للبحوث والتوثيق في العلوم الاجتماعية واليونسكو، ابو ظبي، ٢٤ ـ ٢٨ نيسان/ ابريل ١٩٨٣.

(**) مدرس علم الاجتماع ـ جامعة الامارات العربية المتحدة.

البنـائية، ويمكن ان يفسـر الانمـاط المتنوعة للمشكلات الاجتماعية العربية باعتبارها «قضايا مجتمعية» Social Issues ويقترح في ضوء ذلك اهتمامات جديدة للباحثين.

اولاً: محاورة المنظورات الغربية

المشكـلات الاجتمـاعية همـوم اجتمـاعية مزمنة واهتمامات سوسيولوجية قديمة متجـددة. ويمكننـا ان نرى ان مفـاهيم «الصحـة والامـراض» الاجتمـاعية، «التنظيم والتفكـك» الاجتماعي، «الانحـراف والسـواء» قد برزت، بدرجات متفاوتة، بميلاد علم الاجتماع نفسه، ولكنها طفت على السطح من فكرة التغير الاجتماعي وحقائق التحضر والتصنيع. ثم تتابع تطورها بتطور علم الاجتماع كمادة علمية ذات اهلية تطبيقية، ونمو ثقة رجاله بأنفسهم كممارسين متخصصين في المهنة.

ويتضمن التـراث النـظري لعلم اجتماع المشكلات الاجتماعية اربعة منظورات رئيسية، لكل منها تاريخها الفكري الطويل، وبحوثها الفنية المرتكزة عليها. ومع ان هذه المنظورات متنوعة متعددة، فإنها ليست بالضرورة متضاربة متناقضة في النهاية. اذ ان اهم ما يميز هذا التراث النظري هو **التواصل الفكري**، التعايش لفترة طويلة بين نماذج نظرية متعددة دون ان يفقد احدها سطوته وتأثيره، ودون ان يكون لأي منها هيمنة على الآخر. ولعل بوتومور ونسبت على حق في رؤيتهما، انه لم يكن هناك «ثورات علمية حقيقية» في تاريخ علم الاجتماع، بأن يخلع فيها نموذج نظري سائد ويستبدل كلية بآخر ليسود، وانما هنـاك فتـرات متقطعة تذهب فيها احدى هذه النظريات في غيبوبة، ثم تبعث حية من جديد. كما ان هناك تصورات اصلية وتصورات مستجدة لقضايا البحث والتحليل(١).

١ ـ الباثولوجيا الاجتماعية

برز منظور الباثولوجيا الاجتماعية مبكراً مع ميلاد علم الاجتماع نفسه، واكتسب بذلك خصائص النظرية الاجتماعية المبكرة بتأكيداتها العضوية، واهتماماتها التطورية، ومـزاعمهـا الاصـلاحية. وقـد شكلت البـاثـولوجيا الاجتماعية اهتماماً مميزاً للمنظرين الاوروبيين الاوائـل أمثال كونت (A. Comte) وسبنسر (H. Spencer) ثم اخذت بعداً امريكياً على ايدي الرعيل الاول من علماء الاجتماع الامريكيين.

استند هذا المنظور اساساً على مشابهة عضوية راسخة، بتشبيه المجتمع بالكائن الحي في استقراره وتطوره. ويرى سبباً مزدوجاً لظهور الباثولوجيا الاجتماعية:

---

(١) انظر: Tom Bottomore and Robert Nisbet, eds., *A History of Sociological Analysis* (London: Heineman, 1979), p. ix.

- نتيجة للتنشئة الاجتماعية المغلوطة لبعض الافراد، تفشل فيها قدراتهم الطبيعية في التكيف مع الحياة الاجتماعية، ولا تساعدهم انانيتهم ودوافعهم القسرية على التوافق مع اهداف المؤسسات الاجتماعية.

- فشل البناء الوظيفي في تطوير الشخصية الاجتماعية او السيطرة على جهازه الوظيفي المتنوع في ظروف متطورة مما يهدد الروابط التقليدية والمستويات الاخلاقية العامة.

وتظهر الحتمية المغلوطة للمنظور، في تصوره الاساسي بأن المشكلات الاجتماعية ليست الا نتاجاً (حتمياً) لباثولوجيا فردية، وظروفاً اجتماعية مَرَضية، تنعكس جميعاً في سوء تكيف في العلاقات الاجتماعية، يعاني منها البناء الاجتماعي الكلي في فترات تطوره وتعقيده.

لقد ساد هذا المنظور في حقبة المزاعم العلمية الوضعية، مع ان الزعم الاساسي الذي يذهب اليه بتشبيه المجتمع بالكائن العضوي لا ينبىء اليوم الا بفشل فكري في فترة انتاج خصبة. ورغم انه اتخذ من المشكلات الاجتماعية متغيراً بنائياً، فإنه لم يأخذ النظام الاجتماعي الذي انشغل به اشكالية له. فظل، بمجمله، اتجاه تحليلية فردية ترى بذور الانحراف والمشكلات كاختلالات و اختلافات تكمن في الفرد نفسه. وعمل دعاة المنظور القدامى وباحثوه الجدد على اختزال المشكلات الاجتماعية للمجتمع الاوسع الى مشكلات لبعض افراده وظلوا يتعاملون معها كأطباء محترفين او كباحثين «موضوعيين»، ولا يقومونها الا في اطار النفقات التي يتحملها المجتمع للوصول الى حالة مثلى لمجتمع صحي معافى. وقادهم اهتمامهم هذا الى قياس ما رأوه يشكل باثولوجيا فردية، وظروف اجتماعية مرضية الى نوع من «تعداد الرؤوس المجرمة» تعداداً آلياً مجرداً، كما قادهم انشغالهم المفرط بالمنهجية والموضوعية الى سذاجة في المعرفة وتكريس الامر الواقع ونتائج جاهزة لخدمة طبقات معينة[٢]. وكان لمزاعم هذا المنظور ان تتجدد.

لقد انتقل مفهوم الباثولوجيا الاجتماعية في المدرسة الوضعية الى مفهوم «باثولوجيا المنطقة» Area Pathology على ايدي منظري جامعة شيكاغو في منظور آخر.

---

(٢) انظر مثلا: Ian Taylor, Paul Walton and Jack Young, eds., *The New Criminology: For a Social Theory of Deviance*, with a foreword by Alvin W. Gouldner (London: Routledge and Kegan Paul, 1973), pp. 19-21, and R. Quinney, «Crime Control in Capitalist Society: A Critical Philoso - phy of Legal Order,» in: Ian Taylor, Paul Walton and Jack Young, eds., *Critical Criminology* (London: Routledge and Kegan Paul, 1975), pp. 181-184.

٢ ـ منظور التفكك الاجتماعي

المشابهة هنا هي مشابهة ايكولوجية: فكما اشبع الفرد تشريحاً على ايدي اطباء الوضعية بحثاً عن علل وامراض كامنة فيه، كذلك اخضعت مناطق الملونين والمهاجرين والفقراء الى تجارب واجراءات للمهنيين الاجتماعيين بحثاً عما ظنوه خصائص موروثة في «مناطق مشكلة» (Problems Areas) .

وعندما تترجم المشابهة الايكولوجية العضوية الى مصطلحات اجتماعية تفرز تأكيدات وتعريفات ومصطلحات لا تختلف كثيراً عن تلك التي انتجتها العضوية الوضعية من قبل، فبدل الجسم المنحرف نجد المنطقة المنحرفة. وكما ان الاجرام يورث عضوياً، كذلك تفرّخ المناطق مجرمين ويظل التفكك راسخاً فيها، وينفذ منها الى من فيها ومن حولها بالتوارث او بالعدوى والتلوث. وبدل انحراف بعض الافراد بفعل تنشئة اجتماعية قاصرة نجد ثقافات فرعية دائمة الانحراف. وكما استقر النظر الى المجتمع العام نظرة وظيفية تكاملية رغم باثولوجيا بعض افراده، كذلك اعتبر المجتمع الكلي واسعاً متوازناً ومنظماً رغم تفكك بعض مناطقه المتحولة او مشكلات مناطقه الراسخة ـ كمناطق «غيتو» ثقافية مقفلة، تنعزل بنفسها ولنفسها[٣].

ان الباثولوجيا التي تولّد المشكلات الاجتماعية في هذا المنظور هي باثولوجيا ثقافية بشكل أوضح، بمعنى ان المستويات الثقافية المجتمعية والضوابط الاجتماعية الضرورية للحفاظ على الخط التوافقي السلوكي لا تنفذ الى جميع المستويات الثقافية والمناطق الايكولوجية في الجسم المجتمعي العام.

وجاءت نتائج البحوث المتراكمة المنطلقة من هذا المنظور لتؤكد ان مناطق التفكك الاجتماعي مناطق موبوءة ينتشر فيها الفقر والجهل والمرض، وذات انتاج مُطبوع بطابع الانحراف والجريمة. وقد مكنتهم ابحاثهم هذه، ضمن فوائد اخرى، ان يطالبوا مسؤولي السياسة الاجتماعية بضرورة تطبيق برامج اصلاحية بجلب منافع الثقافة الامريكية العامة الى قلب هذه المناطق المشكلة، وباعادة تخطيط المدن للتخفيف من حدة مشكلات التصنيع والتحضر والهجرة. كما اكسبتهم نتائج ابحاثهم ثقة فنية واهلية مهنية تمكنهم من حصر الجريمة ومحاصرة التفكك في مناطقها الاصلية، خشية ان تمتد الى الكيان المجتمعي الكلي.

ونظراً للقوة الظاهرة للمزاعم الايكولوجية، كان من المتوقع ان تسيطر نظرية التفكك

---

(٣) Taylor, Walton and Young, eds., *The New Criminology: For a Social Theory of Deviance*, p. 124.

الاجتماعي لعقود طويلة على علم الاجتماع الامريكي (منذ العشرينات الى حوالى الخمسينات من هذا القرن). وما تزال تعاود الظهور، بصورة معدّلة، في مجتمعات اخرى تتعرض لظواهر مماثلة «كالعمالة الوافدة» وارتباطها «بالجريمة الوافدة».

وربما تبدو المزاعم النظرية (الاختلاف ـ الانحراف) والاساليب المنهجية (المسوح الاجتماعية والفنيات الاحصائية) لهذا المنظور ملائمة بشكل مثالي لبيئة اكاديمية شكلت فيها المشكلات الاجتماعية الثقيلة هماً مجتمعياً واهتماماً مهنياً معاً لأمريكا المتطورة بسرعة. وفي فترة نشطة من تاريخ علم الاجتماع كانت تعد ان يلاقي فيها العلم الجديد قبول الخاصة وتقبل العامة. ومع ذلك، يجب ان لا تحجب القوة والجاذبية الظاهرة لهذه النظرية رؤيتها في اصولها وممارساتها الفعلية.

تنطلق نظرية التفكك الاجتماعي من مزاعم نظرية مغلوطة، وتوقع نفسها في مغالطات منهجية بيّنة: تجعلها وصفية تكرارية ودائرية التفسير، بمعنى انها تبدأ بوصف ما تريد الوصول اليه اصلاً، وتفسر السبب بالنتيجة، وتعاود الكرة لتقول الشيء نفسه مرات ومرات دون ان تجد لنفسها مخرجاً. وهي تذهب، كما يرى داونز في مجال نقدها، الى ان معدلات الانحراف في منطقة ما (تدل عليها المؤشرات الاحصائية الجنائية) هي المعيار الرئيسي لتفككها الاجتماعي. وينظر الى هذا التفكك بدوره كسبب في تباين وارتفاع معدلات الانحراف[٤].

كما تكمن المغالطة النظرية في عجز دعاتها عن التمييز او بالتوفيق بين نظرتهم الى الجانبين الرئيسيين اللذين قامت عليهما النظرية وهما الباثولوجيا الاجتماعية والتنوع الثقافي ولأن توجيه دعاتها كان توجيهاً ايكولوجياً، فقد زعموا ان مناطق الملونين والمهاجرين والفقراء مناطق منحرفة لأنها مختلفة عن الثقافة المجتمعية الكلية السائدة، مع انه لا يمكن الزعم ـ انتهاء من ازمة الانثروبولوجيين الاوائل ـ ان الاختلاف يعني «التخلف» او يعني «الانحراف» بالضرورة.

ويرى ماتزا ان دعاة مدرسة شيكاغو قد واجهوا معضلة مميزة. فهم على وعي بتباين واختلاف سلوك الافراد وتغاير الثقافات وصراع الجماعات داخل المجتمع الامريكي. وقد هدد هذا التباين والاختلاف نظرتهم التقليدية الى مفهوم الرئيس في الاجماع المجتمعي او التجانس العضوي، وكان الحل الفوري عندهم ساذجاً وتعسفياً، اذ نسبوا التباين والانحراف في السلوك إلى باثولوجيا بعض الافراد، ولما وجدوا ذلك لا يتماشى مع توجيه

---

(٤) David M. Downes, *The Delinquent Solution: A Study in Sub-Cultural Theory* (London: Routledge and Kegan Paul, 1966), p. 71.

بحوثهم الاصلاحية الجمعية كان يتحتم عليهم ان يصروا على ان حدود الانحراف تتعدى اطار الافراد الى المناطق والاوضاع الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والعمرانية وهي التي يجب ان تخضع للاصلاح او الترميم(٥).

ورغم جاذبية الاحصاءات الجنائية واهميتها، التي انشغلت بها النظرية انشغالاً يكاد يكون كلياً، فإنها ما زالت ـ بمؤشرات ودلائل شتى ـ قاصرة عن تقديم الفائدة المرجوة او ان تكون دليلاً صادقاً على انحراف منطقة او جماعة او شريحة اجتماعية.

ويجب التأكد، هنا، ان التراث الايكولوجي ليس مجرد تطبيق طرق وفنيات احصائية لمحترفي بحوث ميدانية اصلاحية، ولكنه امتداد طبيعي للمزاعم الوضعية التقليدية التي بدأت تأخذ منذ العشرينات من هذا القرن بعداً ثقافياً في علم الاجتماع الامريكي، لا يتمثل في التجريد الاحصائي فحسب، وانما في العداء للنظرية الاجتماعية والتمركز العنصري حول الذات الحضارية في اختيار انماط المشكلات الاجتماعية وطرق معالجتها واهداف ممارسيها. وكان دور ميرتون ان يصنع لعلم الاجتماع الامريكي جذوراً نظرية سوسيولوجية بالعودة به الى دوركهايم، بتحليل بنائي ينشق به من الوضعية والتحليلية الفردية ويؤكد عادية وحتمية ووظيفة الانحراف والمشكلات الاجتماعية.

٣ ـ منظور الانومية البنائية ـ الثقافية

يؤكد دارسو الاجتماع، منذ دوركهايم، انه ليس هناك قنوات مجتمعية خاصة تفرز سلوكاً منحرفاً واخرى تصور مشكلات اجتماعية. وانما هو البناء الاجتماعي والثقافي نفسه الذي يفرز انماطاً من السلوك يعتبرها افراد المجتمع سوية (Normal) يفرز ايضاً انماطاً اخرى مماثلة يعرّفها المجتمع نفسه بالانحراف او المشكلة او حالة مَرَضية (Pathological).

وربما لم يكن رجال الاجتماع متأكدين من حكم يصدرونه بوضوح رؤية اكثر من تأكدهم بصحة حكمهم هذا. فبعد سنوات طويلة من دوركهايم، يؤكد ميرتون مثلاً انه زعم اساسي يقع في قلب النظرية السوسيولوجية بأن البناء الاجتماعي للمجتمع ـ وليس مجرد القواعد التي تحكم السلوك فيه ـ هو المصدر الاساسي للمشكلات الاجتماعية(٦).

لقد استعمل دوركهايم مفهوم الانومية (Anomie) في علم الاجتماع ليصف حالة

---

(٥) David Matza, *Becoming Deviant* (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1969), p. 45

(٦) Robert K. Merton and Robert Nisbet, eds., *Contemporary Social Problems*, 4th ed. (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1976), p. 9.

مجتمعية حزينة يرثى لها. اذ جادل في كتابه تقسيم العمل الاجتماعي (١٨٩٣)[٧]، ان تقسيم العمـل المفـرط الذي يسير نحو التعقيد المتزايد ربما يقود في ظروف مجتمعية خاصة الى ان يفقد العمال، مثلاً، معنى علاقاتهم مع الآخرين، كما قد يفقدون مهمة عملهم الـذي يستغـرق اوقـاتهم. ويقـود هذا الى انحـطاط الـطبيعة الانسانية وتدهور العـلاقـات الاجتمـاعية ولكن ليست هذه الآثـار بحد ذاتها هي التي وصفها دوركهايم بالانـومية، وانمـا هي البنـاء الاجتمـاعي للمجتمع الذي افرز تلك النتائج. المجتمع الانـومي هو مجتمع متفكك العلاقات لا تتناسب فيه مصالح الافراد ومساعيهم ويفتقد ضبط اجزائه وربطها معاً في كلٍ متماسك.

وفي عمله الآخر «الانتحار» (١٨٩٧)[٨] اعاد دوركهايم استعمال الانومية بشكل يختلف اختلافاً طفيفاً عن الاستعمال الاول ليعني به هنا حالة انحرافية محددة (الانتحار اللامعياري). ورجع بمفهومه هنا الى ظروف مجتمعية مضطربة كحالة الازمات والطفرات والفجـائية تتـدهور فيها توقعات الافراد وتطلعاتهم، وتغيب فيها الضوابط المجتمعية او تعجز عن مراقبة وكبح جماح بعض الرغبات المتشعبة، والحاجات المفرطة، والاهداف غير المؤهلة[٩].

ولكن دوركهايم ترك جوانب كثيرة من مفهومه هذا مفتوحة للباحثين من بعده. فهو لم يوسع عمله ليشمل ردود فعل الافراد المتعددة تجاه مجتمع يصفونه هم بالانومية. كما أثـار تقـديمه واستعمالاته للمفهوم عدداً من الجدالات امتدت الى ما بعده، وكثيراً ما اخذت طابع النقد الاجتماعي لحالة بعض المجتمعات المعاصرة.

ثم اتى ميرتون ليقدّم في عمله المبكر «النظرية الاجتماعية والبناء الاجتماعي»[١٠] مفهـوم الانـومي الدوركهايمي بصورة متكاملة (الاهداف، المعايير، والوسائل) لتحليل الثقافة الامريكية المادية كمصدر لانماط المشكلات الاجتماعية المعاصرة.

الثقـافـة الانومية عند ميرتون هي ثقافة مجتمعية تنمي في افرادها حلماً امريكياً عريضاً تأخذ فيها الغايات والاهداف صورة مادية للنجاح، تتضمن تأكيداتها وتوجهاتها بذور مشكلات اجتماعية لبعض افرادها، ثقافة تفقد معاييرها الضابطة لسلوك الافراد قوتها ولونها ومذاقها في واقع الممارسة.

---

(٧) Emile Durkheim, *The Division of Labor in Society*, trans. George Simpson (New York: Free Press of Glencoe, 1964).

(٨) Emile Durkheim, *Suicide: A Study in Sociology* (London: Routledge and Kegan Paul, 1952).

(٩) LaurieTaylor, *Deviance and Society* (London: Nelson, 1973), pp. 135-137.

(١٠) Robert K. Merton, *Social Theory and Social Structure* (New York: Free Press, 1968).

يذهب الحلم الامريكي الى ان كلاً من المتنافسين يستطيع «الوصول» بلا توقف الى القمة بكل ما فيها من قـوّة وثروة ونفوذ، دون ان يحدّه في ذلك عوائق اصوله العرقية، او طبقته الاجتماعية، او معتقده الديني، او انتماؤه الايديولوجي. ولكن الحلم في واقعه اكثر تعقيداً، اذ نادراً ما يتحول الى حقيقة بطرق مقبولة مشروعة. ويكتشف الافراد الذين استوعبوا اهداف الثقافة المادية، ان ثقافتهم تتآمر عليهم بقوانين لعبة خفية لايقاعهم في «فخ ثقافي»، ويضطرون الى سلوك طرق بديلة ليتكيفوا مع معايير ثقافة انومية. وتكون انماط تكيفهم استجابات عادية متوقعة لمواقف وضغوط مجتمعية غير عادية. وتتباين انماط تكيفات الافراد في شتى جماعات المجتمع طبقاً لقوة (او ضعف) التزامهم بالاهداف ومدى استيعابهم «للحس الاخلاقي» الامريكي ومدى توفر القنوات المشروعة والوسائل المقبولة اجتماعياً لتحقيقها.

والاستجابة النموذجية هي بالطبع التوافق (Conformity) مع الخط المجتمعي للافراد الذين يتشبعون بروح القوانين، «ولا يلعبونها الا نظيفة وبأمان». ويستوعب افراد نمط **التجديد** (او التغيير او الابتداع) (Innovation) الاهداف الثقافية المادية ويصرّون على الوصول اليها بأقصر الطرق، وربما اسهلها، عندما يكتشفون قصور وسائلهم المقبولة اجتماعياً فيلجأون، لتصحيح الوضع المغلوط، الى شق ثغرات في الحائط الثقافي ينفذون منها الى اهدافهم بطرق انحرافية مكشوفة كالسرقة والسطو ومهاجمة البنوك او يحولون اهتمامهم الى طرق مستترة كالاختلاس والتزوير والرشوة. وافراد هذا النمط هم المنحرفون الحقيقيون في رأي ميرتون، وهم السواد الاعظم من الطبقات الفقيرة والملونين والمهاجرين والذين يعتبرون جميعاً الضحايا المباشرين لخرافة الحلم الامريكي.

ويعزف افراد نمط الطقوسية (الشعائرية) عن الاهداف المادية ويتمنون لو لم تكن موجودة اصلاً. تقتل فيهم الطموحات ويعدّون خطاهم حتى لا يتعثروا ويقعوا في دائرة الانحراف. ومن هؤلاء تكيف رجل الدين الامين، موظف البنك المذعور والبيروقراطي الحذر.

ويختلف افراد نمط الانسحابية (Retreatism) عن هؤلاء بأنهم لا يكتفون بهجر الاهداف الثقافية المادية، وانما ينبذون الوسائل المجتمعية المشروعة ايضاً. يعيش افراد هذا النمط في المجتمع حقاً ولكن دون انتماء اليه. ولا يقتسمون مع غيرهم قيمة او منافع الاجماع المجتمعي، ولا يؤمنون بقيم المجتمع السائدة ولكن لا يميلون الى العنف لتغييرها - وانما يكتفون بالانسحاب من المشهد الاجتماعي كله. وافراد هذا النمط سلبيون بليدون يغرقون انفسهم بما يؤمنون به وبما يرونه ينسيهم كابوس حضارتهم الخانق كالادمان على المخدرات والمسكرات والاغراق في الخيال وحجب المشاركة والاهتمام. ولا يكتفي افراد النمط المتمرد (Rebellion) برفض القيم والمعايير المادية السائدة وانما

يعمدون الى خلق بدائل لها، كما يعملون على تجفيف مصادر الثقافة المادية واقتراح اخرى اكثر مدعاة للقناعة وتوفير الفرص.

ورغم ان ميرتون قد عدّل مؤخراً من انماط تصنيفه الاصلي باختصارها الى نمطين رئيسيين هما النمط المنحرف «الخبيث» والنمط الضال «غير المتوافق»[(١١)]، ليبتعد عن الوصف التعسفي بالانحراف لبعض انماطه، فإن هناك قضايا تحليلية لم تحل في نظريته. ان النظرية تقصر الانحراف على فئات معينة في المجتمع هي التي تستوعب تعاليم الثقافة الامريكية اكثر من غيرها، وهي بالذات التي تجد أمامها الفرص، إما غير متكافئة، او محدودة بقسوة، وإما مقفلة كلياً. تتهم النظرية اذاً انها تنبأت بكثير من انحراف الفقراء وقليل جداً من انحراف الاغنياء. وواضح ان هناك في الواقع العملي انحرافات وجرائم ومشكلات تنتشر في شتى قطاعات المجتمع وشرائحه الاجتماعية (بما فيها الغنية) بأكثر مما يقدمه ميرتون او تسمح به نظريته. وامام تمسكه بقوة المعايير الاجتماعية يحشر ميرتون الفرد الفاعل داخل قفص اجتماعي ثابت لا يمكنه ان يرى بنفسه حلاً لمشكلاته حسب قراراته واختباراته. ان الفرد الذي ينقله ميرتون في انماطه فرد يقع تحت ضغوط، ويعاني منها بلا حول او قوة، لا فرد يضع قراراتٍ ويحل مشكلات ويفكر بالبدائل. وكأن صورة «الفرد المشكلة» حامل المشكلة المكرّسة في جامعة شيكاغو تنتقل لتكتمل بصورة الفرد الذي «يعاني من المشكلة» في جامعة كولومبيا!

وتعطي النظرية كذلك انطباعاً بأن مستويات الطاعة والتوافق والامتثال التي تعطيها الغالبية من الافراد للمعايير الاجتماعية آلية او حتمية. وكأنما تفترض ان هناك اجماعاً مجتمعياً راسخاً يلتزم به جميع الافراد، واسباباً جيدة، وحتى نوايا حسنة، وراء توافقهم ما لم يجابهوا بضغوط مجتمعية. بينما من المشكوك فيه اليوم ان يتجه جميع الافراد في المجتمعات الصناعية ذات البنى الاجتماعية المعقدة الى الثقافة المجتمعية الكلية دون اعتبار للتصارع من اجل المكان والصراع بين القيم المختلفة، والمصالح المتضاربة، والعقائد النقيضة. ولا يظهر مفهوم الحلم الامريكي في هذا المحتوى الا اداة تحليلية مصاغة بعناية لاخفاء اللامساواة بين المتنافسين والصراع بينهم[(١٢)].

وواضح ان ميرتون يبقى على حاله، رغم النبرة الراديكالية في تحليله كمصلح محافظ او على احسن وجه، كناقد حذر، تماماً كنمطه الخامس. ولم يتعدّ فوق كل

---

(١١) Merton and Nisbet, eds., *Contemporary Social Problems*, pp. 29-31.

(١٢) انظر: Taylor, *Deviance and Society*, pp. 128-143; Taylor, Walton and Young, *The New Criminology: For a Social Theory of Deviance*, pp. 91-110, and Charles H. McCaghy, *Deviant Behaviour: Crime, Conflict and Interest Groups* (London; New York: Macmillan, 1976), pp. 54-61.

شيء، حدود ارتباطاته كمحلل سوسيولوجي وظيفي، يحلل بناء اجتماعياً ثقافياً يمر بازعاجات مؤقتة ويعتريه خلل وظيفي طارىء، لا بد من ان يتخطاه، ليحافظ على حدوده، ويضمن استمراره بشكل اقوى من ذي قبل.

ومع هذا استطاع ميرتون، بتطويره واستعماله لمفهوم اللامعيارية باتجاهات ذات صلة، ان يقدم اسهامين رئيسيين لدراسة المشكلات الاجتماعية:

- تحليل مصادر بنائية ثقافية عريضة للمشكلات الاجتماعية في المجتمعات المعاصرة (اسهام نظري).

- اقتراح، بصورة ضمنية احياناً، مفهوم الثقافات الفرعية المنحرفة (التي يمكن ان تترجم اليها انماط تكيفاته المنحرفة) كمفهوم وسط بين النظرية والتطبيق، بين تجريد النظرية العامة وتجزئة النظرية الامبريقية، بين دراسة المجتمع الكلي وبين التركيز على النشاطات الفعلية للافراد المنحرفين والجماعات المشكلة (اسهام بحثي).

وكان لهذا التراث النظري والبحثي ان يزدهر من بعد ميرتون باهتمامات متنوعة لعل اهمها ذاك الذي قدمه كلوارد وأهلين في مفهوم بناء الفرص المتاحة[١٣]، وذلك بدمج تيارين سائدين في هذا المجال:

- مفهوم الانومية عند ميرتون التي تهتم باصول الانحراف الاجتماعية واسبابه ونتائجه. وترجم الى بناء شرعي (Legitimate) تقدمه الثقافة الكلية المنظمة للمجتمع الاوسع.

- مفهوم الاختلاط المغاير (Differential Association) عند سذرلاند الذي يركز على انتقال واستمرار انماط الحياة المنحرفة في مناطق ثقافية بعينها وترجم الى بناء غير شرعي تقدمه الثقافة الفرعية المنحرفة المنظمة ايضاً ولكن تنظيماً مغايراً.

ولكن منظورات الثقافات الفرعية المنحرفة، كتلك التي ارتكزت عليها، تذهب الى ان المشكلات الاجتماعية ليست على كل حال من صنع المجتمع الاوسع وانما هي انتاج بعض فئاته المشكلة، كجماعات المنحرفين، والمجرمين، والفقراء، والاقليات العرقية؛ اذ يفشل هؤلاء في اقامة ارتباط مشروع عبر القنوات المجتمعية التقليدية. وكان يمكن، لولا وجودهم، تنظيم وازدهار الفرص السياسية والاقتصادية والتعليمية والصحية.. الخ. ومع ان بعض البنائيين لا يغالون حقاً في وجود هذه الفرص المتاحة فإنهم ما زالوا يزعمون -

---

(١٣) Richard A. Cloward and Lloyd E. Ohlin, *Delinquency and Opportunity: A Theory of Delinquent Gangs* (Glencoe, Ill.: Free Press, 1960).

كمنظري الثقافات الفرعية ـ ان الدوافع المادية المشتركة لجميع الافراد ليست مشكلة بحَدٍّ ذاتها لو لم يشوهها افراد الطبقات والثقافات المشكلة.

وكان لا بد لمنظور آخر من أن يأخذ بالاعتبار حقائق المصالح والقيم المتصارعة للجماعات المختلفة وان يوسع من مفهوم المشكلات الاجتماعية ودائرة البحث فيها.

٤ ـ منظور رد الفعل الاجتماعي

ليست المشكلات الاجتماعية هنا متغيراً بنائياً او حقيقة موضوعية وانما هي حكم اجتماعي بشأن الاختلاف الفردي والتغاير الاجتماعي. وعندما يؤكد هذا المنظور ان المشكلات الاجتماعية من خلق ردود الفعل الاجتماعية تجاهها(١٤)، لا يعني انها ليست موجودة كلياً في اي مجتمع ذي قواعد وتوقعات، ولكنها موجودة بالاحرى «في عين رائيها»(١٥). توجد المشكلات الاجتماعية بالقدر الذي تراها فيه بعض الجماعات في المجتمع كمشكلات اجتماعية تعرّفها بهذا التعريف، وترد عليها على هذا الاساس. يركز هذا المنظور اذاً على الافراد والمواقف والظواهر التي تأتي الى انتباه الناس من خلال التفاعل الاجتماعي اليومي لتعرف وتعامل كمشكلات اجتماعية في شتى المؤسسات الاجتماعية، وعلى العمليات التعريفية الرسمية «والمعرفين المهمين» (وكلاء الضبط الاجتماعي والصحافيين مثلاً) الذين يمتلكون قوة اصدار التعريفات وتطبيق العمليات الاجتماعية المترتبة عليها. كما يركز هذا المحتوى على مستويات توزيع القوة واختلاف القيم وتباين المراكز وصراع المصالح التي تريد الجماعات المختلفة امتلاكها او تأكيدها ومتابعتها.

وضمن اهتمامات هذا المنظور، يأخذ باحثوه من تفسير «الجوانب الذاتية» للمشكلات الاجتماعية كجانب مميز لعلم اجتماع المشكلات الاجتماعية، باشكاليتين للبحث(١٦):

ـ الاهتمام بتطور المراحل التعريفية لظهور المشكلة الاجتماعية ابتداء من وجودها كامنة، الى بروزها وتشكلها الفعلي واستمرار المطالبة بضرورة فعل شيء تجاهها.

ـ الاهتمام بصور وحجم واتجاهات ردود الفعل الاجتماعية تجاهها.

---

(١٤) Howard Saul Becker, *Outsiders: Studies in the Sociology of Deviance* (New York: Free Press, 1973).

(١٥) Earl Runbington and Martin S. Weinberg, comps., *The Study of Social Problems: Five Perspectives* (New York: Oxford University Press, 1981), p. 186.

(١٦) J. Kitsuse and M. Spector, «The Labelling of Social Problems,» *Social Problems*, vol. 20, no. 4 (1973).

وتدل مفاهيم «الاجتماع المجتمعي» و«القيم الراسخة» و«الخير العام»، المعطاة كمسلمات بدرجات متفاوتة في المنظورات السابقة، يميل منظور العنونة المنحرفة (Deviant Labelling) الى التعامل معها كإشكاليات بعدم الجزم «بعالمية الانحراف»، وعدم التسليم «بعدالة اللقب»، وعدم التأكد من «موضوعية المشكلات». لذلك لا ينفصل اللقب المنحرف للاشخاص والظواهر عن الاسئلة التي يجب ان تتلوه دائماً دون عوامل وسيطة: منحرف ـ يقول من؟ مشكلات اجتماعية ـ بالنسبة لمن؟

وربما لم يثر منظور من المنظورات السابقة جدلاً واسعاً كما أثار هذا المنظور ونتائج البحوث المرتكزة عليه[١٧]. فهو بلا شك ينفذ الى مجالات خصبة لم يطرقها الباحثون من قبله. ولكنه بتركيزه على ممارسات مؤسسية يضيق من المصادر العريضة للمشكلات الاجتماعية وبتوجهه الكلي الى اصلاح الخلل المؤسسي «او سوء ادارة» المشكلات الاجتماعية بتجنب المنظور رؤيتها في البناء الاجتماعي والسياسي والثقافي للمجتمع. فيظل بذلك ذا اسهام محدود في تطوير نظرية اجتماعية سياسية تحدد المصادر البنائية للمشكلات الاجتماعية المعاصرة.

ولعله من الخطأ الآن وضع هذه النظريات بصورة متقابلة متخاصمة (كأن نضع الباثولوجيا ضد الانومية، او البنائية ضد التفاعلية... الخ) ما دام لكل منها مزاعم معينة في سببية المشكلات الاجتماعية وادوات تحليلها وتفسيرها في المجتمعات الصناعية. ويلاحظ يونغ[١٨] انه اذا كانت كل المجتمعات الصناعية تنتج حقاً معدلات مفرطة من الجرائم والانحرافات وصوراً متعددة من المشكلات الاجتماعية، فإن جزءاً من التفسير يجب ان لا يتجه الى الرأسمالية فحسب، وانما الى **البناء الاجتماعي المعقد للمجتمعات الصناعية في حد ذاتها.**

ولعله من الواضح الآن ان الاشكالية التي تواجه دارس المشكلات الاجتماعية العربية لا تتمثل في تأرجحه الى الوراء والى الامام، او استبدال نظرية كلاسيكية باخرى حديثة، او النظر من منظور والتطبيق من آخر. وانما تتمثل اشكاليته في تفحص المفاهيم التحليلية لهذه النظريات الغربية بأن اياً من هذه لا يمتلك ضماناً لتفسير انماط مشكلاته

---

(١٧) انظر مثلاً: Howard Saul Becker, «Whose Side Are We on?» *Social Problems*, vol. 1, no. 3 (1967), pp. 239-247, and Alvin Ward Gouldner, *For Sociology: Renewal and Critique in Sociology Today* (London: Penguin Books, 1975), pp. 27-68.

(١٨) J. Young, «Thinking Seriously about Crime: Some Models of Criminology,» in: Mike Fitzgerald, comp., et al., *Crime and Society: Readings in History and Theory* (London: Routledge and Kegan Paul, 1981), p. 305.

المجتمعية العربية - الا ربما نوعاً من «الضمان الفلسفي» الذي يتلاشى في آخر البحث ان لم يبد قصوره في اوله.

وربما لا يحتاج دارسو الاجتماع العرب اليوم الى نظرية تجزيئية خاصة للمشكلات الاجتماعية العربية بقدر حاجتهم الى نظرية للمجتمع العربي نفسه. ونظرية كهذه لن تظهر اسباب تحولاته الحضارية فحسب، وانما ستبرز آثارها ونتائجها الفعلية والممكنة.

ولا يدعي هذا البحث بأنه يأتي بمثل هذه النظرية الكلية الشاملة، وانما يحاول ان يقدم اطاراً تحليلياً للمشكلات الاجتماعية العربية بمحتواها الاجتماعي والسياسي مبيناً مصادرها البنائية ومصائرها المختلفة وسيحاول من الآن الاجابة عن سؤال رئيسي اتخذته منطلقاته لماذا لمشكلاتنا الاجتماعية العربية لون ومذاق مختلفان؟

ثانياً: المشكلات الاجتماعية العربية: محاولة تعريف وتحديد

حاول هذا البحث ان يجادل الى الآن، بأن جزءاً من عدم صلة النظريات الغربية في المشكلات الاجتماعية للواقع الاجتماعي العربي يكمن في مشكلات البناء الاجتماعي المعقد للمجتمعات الصناعية المختلفة. ويحاول الآن ان يبين جزءاً آخر من عدم الصلة يكمن في مفهوم «المشكلات الاجتماعية» نفسه، كما هو موروث في رؤية اصولها او مكرس للتعامل مع انماطها المختلفة. ومن الصور الرئيسية لهذا القصور الاخير في المفهوم تجزئته وتفريغه من محتواه السياسي.

ويلاحظ المتتبع لتاريخ المشكلات الاجتماعية في الدول الصناعية ان الفترات الوحيدة التي كان يرى المنظرون فيها معاناة كلية لجميع افراد المجتمع فترات عابرة متقطعة كأن يعتري بناءه الاجتماعي والثقافي «خلل فني طارىء»، او ان يشهد حالات حروب وازمات تخرج بالناس عن نمط حياتهم المألوف وتوقعاتهم المنتظمة. ويحلو للمنظرين الغربيين تصوير مجتمعاتهم الصناعية الحالية بأنها تجاوزت فترات الندرة والتقشف منذ الخمسينات من هذا القرن وتم فيها فصل مفهوم «المجتمع المدني» عن مفهوم «الدولة» منذ امد بعيد، وانها اليوم «دول رفاهية» ذات ديمقراطية مستقرة وتمتلك مؤسسات وترتيبات اجتماعية متخصصة استطاعت حل معظم المشكلات الاجتماعية المزمنة وما زالت تسعى لتطوير طرق التعامل مع الاخرى كما يسعدها ان تقدم التعويضات والمكافآت للمتضررين من افرادها.

ويشير مفهوم المشكلات الاجتماعية ضمن هذا المحتوى الى مشكلات عملية

مكتملة بتصوير بعض افراد المجتمع (مهاجرين، ملونين، فقراء، عاطلين، منحرفين، مرضى مختلفين. . . الخ) إما كمنتجين (Producers) او حاملين لها، واما متأثرين بها (Affected) او متضررين منها. ويجمع بين هؤلاء رؤيتهم لضرورة عمل شيء تجاهها، اما بالتوجه بها كلية الى المؤسسات الاجتماعية المكرسة للتعامل معها، كأمراض اجتماعية مزمنة، واما بصبّها في بحوث اجتماعية مكرسة ايضاً لتفريغها من محتواها السياسي، بوصفها ظواهر وظروف طارئة تنبىء بمشكلات تنظيمية، او دراستها كأنماط سلوكية علائقية تتضمن مشكلات بحثية فنية.

لقد قدم ميرتون في كتابه متعدد الطبعات (الذي يعد مرجعاً يكاد يكون وحيداً لمدرسي المساق من الغربيين والعرب على السواء) نماذج من المشكلات الاجتماعية المعاصرة وخصص لكل منها فصلاً مستقلاً. وانقلها حرفياً من فهرس كتابه الشهير[١٩]: السلوك المنحرف، الاضطراب العقلي، تعاطي المخدرات، الادمان على المسكرات، السلوك الجنسي، الازمة السكانية، اللامساواة، العجز والشيخوخة، ادوار الجنس، العلاقات بين الاجناس، التفكك الاسري، تفكك المجتمع المحلي وبعض المشكلات الحضرية، مشكلات العمل، الفقر، والعنف الجَمعي.

واذا استمر الدارسون العرب على الاخذ بمفهوم المشكلات الاجتماعية مفرغة من محتواها السياسي بهذا الشكل، فإن نماذج ميرتون لن تبقى نماذج غربية تقليدية او هموماً صناعية خالصة وانما تنتقل لتكون نماذج وهموماً عربية متكررة. والى هذه النماذج، قد يضيف بعض الباحثين العرب (لحاجات الضرورة الملحة او توفر التمويل اللازم او سعياً وراء مصداقية عربية مثلاً)، انماطاً مطعمة بمذاق عربي كتعدد الزوجات، وغلاء المهور، الزواج من أجنبيات، المربيات والخدم الاجانب، الهجرة والمهاجرين، الامية ومشكلات توطين البدو، وتعليم الكبار، التسرب الدراسي، انحراف الصغار، وحتى «استنشاق الغراء».

ولا مفر من ان تجزئة المشكلات الاجتماعية وتفريغها من محتواها السياسي الفعلي يجعل اكثر الباحثين العرب شمولية سوسيولوجية يدرسونها، كميرتون، ضمن وظيفية محافظة (Conservative Functionalism) تعرف وتصنف وتفسر الظواهر الاجتماعية وانماط السلوك بالدور الذي تلعبه في حفظ النظام العام والامر الواقع كما تجعل اكثرهم تجزئة سوسيولوجية يدرسها كمشكلات في حد ذاتها كأمراض فردية او شرور اجتماعية، ضمن قدرات علم اجتماع هامشي او بنوع مما سماه الرميحي في مناسبة أخرى[٢٠]

---

(١٩) Merton and Nisbet, eds., *Contemporary Social Problems.*

(٢٠) محمد غانم الرميحي، «مدخل لدراسة الواقع والتغير الاجتماعي في مجتمعات الخليج المعاصرة،» =

«بعلم اجتماع الصغائر» او علم الاجتماع العلاجي - «الذي يتحسس موضع المرض ويصف جرعة هنا وجرعة هناك من الدواء والشافي هو الله».

وواضح انه لا تتم الدراسة في كلا الاتجاهين الا بالتعرف على آثار ملموسة قابلة للقياس الكمي والتثبت بالاعتماد على الاحصاءات الجنائية والتعليمية والصحية . . . الخ . كما لا يمكن ان تكتمل الا باختزال القضايا السياسية المعقدة الى مجرد مشكلات سلوكية تتضمن مشكلات بحثية فنية محضة . ويصبح السؤال ملحاً : هل تساعد افكار رجال الاجتماع العرب في تعريف اكثر وضوحاً وصلة بنوعية قضاياهم المجتمعية العربية؟ لم يخطىء بعض الاجتماعيين العرب في رؤية المشكلات الاجتماعية العربية في اطارها البنائي الفعلي . فلقد اشار هشام شرابي[٢١]، الى ارتباط المشكلات الاجتماعية العربية (خاصة الاتكالية والعجز والتهرب والسيطرة) ببنية العائلة في المجتمع العربي . واشار سمير نعيم[٢٢] الى الاختلاف النوعي بين طبيعة المشكلات الاجتماعية العربية عن تلك التي تعرف وتدرس في المجتمعات الغربية المتقدمة ، وانتهى الى اعتبار ان المشكلات الاجتماعية العربية (خاصة تلك المتصلة بانماط الاستغلال والقوى الاستغلالية ، والقيم المدمرة ، والظروف المعيشية اللاإنسانية وتبديد مصادر الثروة ، والتفاوت الاجتماعي والسياسي والاقتصادي ، وطبيعة الوعي الاجتماعي ، والفساد الحكومي والاداري . . . الخ) معوقات للتنمية ونتاج للتخلف في آن واحد .

ورغم الاهمية التحليلية لمنظوري شرابي ونعيم ، فإن اياً منهما لم يمتد الى رؤية المشكلات الاجتماعية العربية بمنظورها التاريخي وبمصادرها البنائية السياسية العريضة .

إن وضع المشكلات الاجتماعية العربية بإطارها الاجتماعي السياسي الاقتصادي الفعلي يتيح النظر اليها كقضايا مجتمعية فعلية ، وهموم متجذرة في البناء الاجتماعي السياسي الاقتصادي للمجتمع العربي تشكل معوقات بنائية تقف حائلاً دون تحقيق اهداف وطنية واحدة وتطلعات قومية موحدة ، وتلك الاهداف بالتحديد **تحرير الارض العربية وتنمية الانسان العربي** . كما انها اهتمامات دينامية متغيرة تتبلور بالنقاش العام والحوار الاجتماعي ، تشكل تحديات لإرادة الانسان العربي ليس كمجرد متسبب فيها او متضرر منها وانما كمحور لها يمكنه ان يؤثر فيها ويتأثر منها .

= مجلة العلوم الاجتماعية (جامعة الكويت)، السنة ٣، العدد ٢ (كانون الاول/ ديسمبر ١٩٧٥)، ص ٧٨ .

(٢١) هشام شرابي ، مقدمات لدراسة المجتمع العربي (بيروت : الاهلية للنشر والتوزيع ، ١٩٧٥) .

(٢٢) سمير نعيم احمد ، «التحديات الاجتماعية للتنمية والمشكلات الاجتماعية ،» مجلة العلوم الاجتماعية ، السنة ٧ ، العدد ٢ (تموز/ يوليو ١٩٧٩) .

وبالنظر اليها **كمعوقات** لتحقيق الاهداف الواحدة، يمكننا وضع نماذج اساسية من هذه القضايا المجتمعية.

- هيمنة الايديولوجيات الغربية والشرقية.
- هيمنة القوى الاقتصادية الاجنبية.
- سيطرة قوى التجزئة والتخلف والتبعية.
- احتكار وتشريط وتوزيع المعلومات الاتصالية لوكالات الانباء العالمية.
- انتشار الفساد الاداري والرشوة والبيروقراطية.

وبالنظر اليها **كتحديات** امام ارادة الانسان العربي، يمكن وضعها بالصور التالية:

- تحديات امام الديمقراطية الفعلية.
- تحديات امام التنمية الفعلية.
- تحديات امام التحديث واكتشاف القوى الذاتية الخلاقة.
- تحديات امام العمل الجدي للمرأة العربية ومشاركتها الفعلية في عملية التنمية.

ثالثاً: المشكلات الاجتماعية العربية: مصادر ومصائر مختلفة

هنالك مصدران بنائيان اساسيان كانا سبباً في التحولات الحضارية العربية الواسعة، وكانا بالتالي منبعاً يغذي المشكلات الاجتماعية العربية بانماطها المزمنة والوانها المتغيرة.

١ - غرس الكيان الصهيوني الغريب في جسم الامة العربية.

٢ - الثروة النفطية في بلدان الخليج العربية.

لقد حوّل هذان المتغيران المجتمع العربي فعلاً ولكن في اتجاهات مختلفة وقنوات غريبة، وما زالا يفرزان تأثيرات سببية متشعبة، تمثل اشكالية للانسان العربي نفسه، كما تمثل مشكلات للنظم والمؤسسات والعلاقات الاجتماعية.

لقد خلق المصدر الاول صراعاً مستمراً على الارض العربية. وعمل على تغريب المواطن العربي عن القضية العربية. ولأن الوجود العربي نقيض للوجود الصهيوني، فإن الاخير لا يكف عن السعي وراء تجميد الصراع معه، بعزله عن صنع اي قرار مصيري يمس مستقبله، وتحييده عن اي مواجهة حقيقية تعيد اليه ثقته بذاته واقصائه عن اي

مشاركة في عملية تنموية، يشعر انه هو صانعها والمستفيد منها في آن واحد. كما عمل على عدم تكـوين الانسـان العـربي لأي وعي جدّي، يمكنـه من اكتشاف قواه الذاتية والاعتماد عليها في حل قضاياه وصنع مستقبله، بالحيلولة دون قيام وحدة كلية، وتشجيع الدعوات الطائفية والانفصالية والاقليمية.

كما يعني تجميد الصراع مع المواطن العربي جعله يعيش في ازمة دائمة مع ذاته الحضارية، كانسان مخلوع من جذوره، لا يمتلك بيديه ادوات تعبيره عن ذاته، انسان مهزوم امام نفسه، يعيش قضايا مجتمعية تهم حياته بشكل مباشر، ولكنه يشعر، بازدياد، بصعوبة بالغة بالاحاطة بها، ويفتقد قوة التأثير في توجيه مجراها. انسان يدرك المشكلات الحقيقية، ولكن بسلبية وقـدرية دونمـا قدرة على التحـرك الى فعل ايجابي. تستبد به الاتكالية ويتقاسم مع غيره بلادة اجتماعية مستشرية، تنأى به عن التفاعل الحقيقي او الالتزام بمتطلبات الدور الاجتماعي المنوط به. انسان مليء بالخوف والشك، وفاقد الثقة بنفسـه ومؤسساته والآخرين من حوله، ويتكرس هذا الاغتراب يومياً بترتيبات اجتماعية وممارسات سياسية وبرامج مؤسسات تعليمية لم يؤخذ الانسان العربي في اي منها مأخذاً جدياً.

فالمؤسسـات الاجتمـاعية والسياسية يصعب الـوصـول العـادي اليها او التعامل الموضوعي معها. وظّفت فيها البيروقراطية (كتنظيم علمي عقلاني للادارة اصلاً) على ايد غير مؤهلة ففرّخت روتيناً وكسلاً وتثاؤباً وراء المكاتب، وضاعفت المثبطات والعوائق امام الانجاز كما ضاعفت من ابتعاد الافراد العاديين عن معرفة حقوقهم والاستفادة من المصادر والخـدمات المتاحة لهم، ونمّت معايير جديدة للتعامل تقوم على العلاقات الشخصية والعشائرية والوساطة والمحسوبية، وشجعت مستويات تعامل لاأخلاقية تقوم على الرشوة والفساد. وعملت المؤسسات التعليمية، من جهتها، باعادة انتاج الاوضاع الراهنة السلبية ببرامج تعليمية تصيب الفرد بالاحباط الدائم والفشل والعجز في توقعاته وطموحاته وتضييق حريات التفكير المستقل وعدم التسامح مع الاختلافات وكأنها اعدت لأي فرد آخر غير انسـان هذا المجتمع الذي تتوجه اليه، حتى غدت المؤسسات العليا، بكلمات سمير عنتباوي[٢٣] «لا شيء اكثر من مدارس عليا مبجّلة، ان لم تكن مجرد مراكز لرعاية البالغين بهدف اشغال وإلهاء الناشئة».

وعندما يدرس الاجتماعيون العرب الانسان العربي بهذه الصورة الاستلابية فإنهم ميالون في واقع الامر لدراسته ـ ضمن تمسكهم بمتطلبات الموضوعية المهنية ـ «كما هو،

---

(٢٣) سمير عنتباوي، «المؤسسات العربية للتعليم العالي وتطوير القوة البشرية،» (مركز الدراسات العربية المعاصرة، جامعة جورجتاون، ١٩٨٣)

لا كما ينبغي ان يكون» ولا تمتد دراستهم الى التأثيرات العريضة الخارجية والداخلية التي تضافرت وتراكمت تاريخياً بالتأثير عليه وما زالت تمارس وطأتها لابقائه على حاله. ان دراسة الانسان العربي كمشكلة في حد ذاته، كفرد واقع تحت ضغوط فعلية لا تفيد هدفنا في شيء ما لم تقترن بالنظر الى امكانياته وطموحاته كفرد، يستطيع ايضاً ان يصنع قرارات ويحل مشكلات، ويرتبط به مصير قضاياه المجتمعية الاساسية.

وخلق المصدر الثاني محاولات صراع مستمر على خيرات الارض العربية ومحاولات ابتزاز شعوبها المستضعفة بالسيطرة الاقتصادية وبتهديدها باستقرارها وهويتها، كما خلق مشكلات للفرد العربي في علاقاته مع المجتمعات الاخرى. ومن صور هذه المشكلات إعاقة التكامل الاقتصادي العربي وتجميد الطاقات البشرية العربية بتشجيع انماط اتكالية، استهلاكية ومظاهر وجاهية. ومن الصور الاخرى الرئيسية غزو العمالة الاجنبية (التي ليست بالضبط مجرد سلعة مؤجرة) وتهديد عروبة مجتمعات بهويتها الثقافية، وكسر نمط الاتصال السويّ، وتحويل الجهود المؤسسية الى التعامل مع مشكلات الانحراف والجريمة الوافدة ومخلفات العمل والعمال الاجانب بدل التوجه لتنمية الفعالية الانتاجية لشعوبها.

رابعاً: اهتمامات جديدة للبحث

للاجتماعيين العرب، كغيرهم من رجال العلوم الاجتماعية، افتراضات متعددة حول مدى صلة نظريات علمهم، ومناهج بحثه، وممارسات محترفيه. فلديهم افتراضات ومزاعم، مثلاً، حول مصادر المشكلات الاجتماعية، وانماطها ومستويات خطورتها. ولديهم كذلك افتراضات حول اهتمامات بحوثهم ومدى صلتها المجتمعية ومستويات تأثيرها او ربما بمدى جدواها على الاطلاق. ورغم ان كثيراً من هذه المزاعم تبقى كامنة في خلفيتهم العلمية والمهنية، فإنها سرعان ما تظهر جلية عندما تترجم وتفسر بميادين بحث متنوعة وتنتهي بصياغة توصيات او اقتراحات محددة. ويدخل رجال الاجتماع بافتراضاتهم وتفسيراتهم واهتماماتهم البحثية هذه، بوعي، او باهمال دائرة الصراع، بين جمود الامور او تحريكها، بين تكريس اهتمامات بحثية تقليدية او التحول منها الى اشكالية جديدة.

وهنالك مجالات خصبة ذات ارتباط فعلي (او محتمل) بالقضايا المجتمعية العربية حافظ الاجتماعيون العرب، الى اليوم، على تجنبها، اما هروباً من احباطات عجز مهني، او وعياً بهامشية ادوارهم واعتقاداً بعدم جدوى بحوثهم او خشية ردع مؤسسي.

ومن المجالات ذات الصلة المباشرة بدائرة البحث في المشكلات الاجتماعية العربية في ضوء مصادرها العريضة، التي حددها هذا البحث ما يلي:

١ ـ الاهتمام بالمؤسسات السياسية

المشكـلات الاجتمـاعية، بدلائـل وممارسات شتى، من ادوات السياسة العامة للدولـة بأجهـزتهـا المختلفـة. وتتأثر مراحل ظهور المشكلة الاجتماعية والحجم الذي تأخـذه، واللون الـذي تتشكـل به، والاجـراءات التي تخصص لهـا جميعـاً بالضغوط والمؤشرات والقرارات السياسية. كما ان دراسة المشكلات الاجتماعية تقحمنا فوراً في قضايا اوسع متصلة بالقانون والنظام العام، وبالسياسة والامن والاطمئنان الاجتماعي، وبالحريات ومدى التسامح مع الاختلافات، وكذلك بالمسؤولية الاخلاقية العامة السائدة في المجتمع.

وقـد لا يكـون امـراً سيئـاً لأي نظام سياسي احياناً، كما قد يتصور بعض رجال الاجتماع، ان يعيش في خيمة تظللها الوان المشكلات الاجتماعية، لأن ذلك سلاح قد يعطيه اهلية سياسية ومصداقية اجتماعية بمقدار التصدي لمواجهتها او التبرع بمحاصرتها وحلها. ومن الصور الزائفة للتعامل الرسمي مع القضايا المجتمعية طرحها كمشكلات اجتماعية محضة لا تحل الا بلجان بيروقراطية من شأنها ان تقتل، في النهاية، الاهتمام بها بكثرة بحثها واعادة بحثها، وتميت الحماس لفهمها بشدة الاهتمام المهني بفنيات واجراءات التعامل معها. كما ان من شأن بيروقراطية المشكلات الاجتماعية ان تغري بعض رجـال الاجتمـاع باعـلان احتـرافهم المهني على حساب التزامهم المجتمعي، فيتحـولون بذلك من معايشة المشكلات المجتمعية والالتصاق بالواقع الاجتماعي الى خبراء في معالجتها لتجنب الخطأ الفادح والحرج السياسي او النقد الاجتماعي الذي قد يجلبه الفشل في حلها. وقد يساعد رجال الاجتماع بذلك، مرة اخرى بوعي او بإهمـال، على تكييف افـراد المجتمـع للاعتقاد بأن مشكلاتهم المجتمعية لا تدرس الا بقنوات مؤسسية ولا تحل الا بطرق بيروقراطية رسمية اكثر من اكسابهم وعياً بضرورة المشاركة في حلها بالنقاش الاجتماعي والحوار العام. فإلى اي مدى، لمشكلاتنا الاجتماعية العربية ارتباطات سياسية فعلية؟ وما ابعاد هذه الارتباطات وصورها؟ سؤال امبريقي جدير بالبحث.

٢ ـ الاهتمام بمؤسسات ووسائل الاتصال الجماهيري

تتشابك المؤسسات الاتصالية مع السياسية لدرجة يصعب الفصل بينهما. وترتبط الاثنتان بصورة تبدو معها اي دراسة للجوانب السياسية للمشكلات الاجتماعية دون دراسة مماثلة للتأثيرات الاتصالية كدراسة تفتقد نشوة اكتمالها وعنصر واقعيتها.

فمؤسسات الاتصال الجماهيري وكالات للضبط الاجتماعي وقنوات عريضة لخلق الـوعي وتـطوير النقد المجتمعي. ووسائل الاتصال ايضاً ادوات لصنع وتوزيع المعرفة الاجتماعية ونشر الآراء والقيم، فهي تغير الاتجاهات او تبقي عليها، وتشكل تصور الناس

للظواهر التي يتعرضون لها، وتلون مواقفهم وردود افعالهم تجاه المشكلات الاجتماعية التي تجلبها الى انتباههم.

وما زال يعمد بعض باحثي الاجتماع العرب الى استثناء دراسة وسائل الاتصال من دائرة بحوثهم في المشكلات الاجتماعية ـ مع انهم يرونَ يومياً ان لصحيفة واحدة (او حتى عمود شعبي منها) ولشاشة تلفزيون (او ربما لبرنامج ناجح ذي خمس دقائق فقط) جاذبية وتأثيراً واسعاً يفوق تأثيرهم وحدودهم، ولو مجتمعين. ويلاحظ رجال الاجتماع ان لدى وسائل الاتصال ميلاً راسخاً في اختيار وتقديم مجال محدود ومتكرر ومنمط من المشكلات الاجتماعية تشكل رؤية خاصة للواقع الاجتماعي. ويلاحظون بهذا انها لا تعكس الواقع المجتمعي بمشكلاته الفعلية على حقيقته وانما قد تخلق واقعاً مجتمعياً جديداً بمشكلات جديدة، وتحتم القوة التأثيرية لوسائل الاتصال اهتمام باحثي الاجتماع بالتعرف على نمط الدور الاجتماعي وحجم المسؤولية الاجتماعية لمؤسسات الاتصال في مجتمع يخبر جميع افراده هموماً وطنية وقومية واحدة. كما قد تدفعهم الى البحث عن المعايير التي يتم بها اختيار المشكلات الاجتماعية والمنظورات والمبررات التي تتخذها في رؤية وتفسير مصادرها وانماطها وتقدير خطورتها المجتمعة.

فإلى اي مدى تمثل المشكلات الاجتماعية التي تنقلها وسائل الاتصال الى انتباه افراد المجتمع مشكلات مجتمعية عربية اصيلة؟ سؤال امبريقي آخر جدير بالبحث.

٣ ـ الاهتمام بأفراد المجتمع العاديين

كثيراً ما يميل دارسو المشكلات الاجتماعية العربية الى تعريفها كأفعال وظواهر وانحرافات تهز قيماً مجتمعية ثابتة. ولا تعرف بالضبط من أين ينفذ هؤلاء الباحثون الى هذه القيم المجتمعية الراسخة لمعرفتها وتعريفها اذا تجنبوا التفاعل اليومي مع افراد المجتمع العاديين بهمومهم واهتماماتهم المتغيرة. وستظل المشكلات الاجتماعية تعني بذلك احكاماً قيمية وتقويمات فنية يطلقها معرفوها ودارسوها وخبراؤها على ما يعتري النظام الاجتماعي والسياسي القائم، لا تعكس الا قيمهم وعقائدهم ومصالحهم الضيقة، ما لم يتم الرجوع في تعريفها وتحديدها الى افراد المجتمع العاديين، الذين لا تعرف ايّ مشكلات مجتمعية فعلية الا بهم. وقد لا يعني كثير من دارسي علم الاجتماع، بالقيم المجتمعية الراسخة، شيئاً اكثر من عادات وتقاليد ونظم جامدة تحجب عنهم رؤية التناقضات والمتغيرات والتحولات التي تقع داخل مجتمعاتهم.

وهناك حالتان، على الاقل، يمكن ان تنتفي بهما صفة الانحراف عن الظاهرة القيمية، المعرفة بهذا الشكل، وتخرج بهما من اطار ظاهرة مشكلة الى ظاهرة عادية مقبولة.

اولاهما: اقتناع افراد المجتمع بضرورة تغيير بعض العادات والتقاليد. ويتوقف تقبلهم على ادراكهم لحقيقة جمودها، وعدم استمرار منفعيتها، ووعيهم بضرورة استبدالها بأخرى، تخدم مصالحهم وحاجاتهم الجديدة. فقد لاحظ **ياسين الكبير** مثلاً[٢٤] ان الزوجة تقبل القيم التي تعطيها حرية ومساواة ومركزاً اجتماعياً اعلى من مركزها التقليدي، كما يتقبل الرجل القيم الخاصة بالاسرة الحديثة ما دامت لا تتعارض مع مصالحه ولا تطالبه بالتنازل عن بعض حقوقه التقليدية.

والثانية: ضرورة وعي واقتناع رجال الاجتماع انفسهم بضرورة تغيير بعض انماط القيم الجامدة التي تقف حجر عثرة امام ممرات التغير البنائية. لأن التركيز المستمر على القيم الاجتماعية ـ وهي اللغة الغامضة ولكن النشطة في كل مكان ـ يدفع رجال الاجتماع الى العمل على ترسيخ واستمرار ما يدعون الى تغييره، بأن تنفذ تأكيداتهم واهتماماتهم الى التراث الادبي الاجتماعي لتشكل بدورها روافد غزيرة للمحافظة في بحوث طلابهم وآراء قرائهم. وقد لاحظ **مصطفى التير**[٢٥] ان مجهودات المختصين في العلوم الاجتماعية في كثير من المجتمعات قد ساهمت في تغيير الاتجاهات نحو تعليم المرأة وعملها:

«فبدلاً من وصف التغير الذي طرأ على دور المرأة التقليدي بالانحراف، يشار اليه بأنه تغير تتطلبه الحياة الحاضرة ويتمشى وروح العصر ويخدم مرحلة التطور التي يمر بها المجتمع».

ومن المتوقع ان يزداد اعتماد عامة الناس على رجال الاجتماع في تعريف وتحديد القيم المجتمعية الراسخة وتلك التي نسبت اليهم او التصقت بهم ولكنها تتعارض مع توقعاتهم وطموحاتهم المجتمعية المتغيرة. ومن المتوقع ايضاً ان ينشط هذا الدور لرجال الاجتماع بازدياد حدة التغير الاجتماعي والتحول الحضاري واختلاط الامور وعدم وضوح الرؤية المجتمعية.

خلاصة

تتطلب الطبيعة المتغيرة للقضايا المجتمعية العربية ـ بالضرورة ـ عملية مستمرة من مراجعة وتقويم المفاهيم التحليلية المكرسة لدراستها وتفسيرها. ويُعْزى جزء اساسي من عدم صلة النظريات الغربية في هذا المجال الى مفهوم «المشكلات الاجتماعية» نفسه.

ويكاد لا يجمع بين المشكلات المجتمعية العربية ونظائرها الغربية الا صفة عامة

---

(٢٤) ياسين الكبير، «النسق القيمي: اطار نظري ومنهجي لدراسة التغير الاجتماعي،» الفكر العربي، السنة ٣، العدد ١٩ (كانون الثاني/ يناير ـ شباط/ فبراير ١٩٨١)، ص ٣٢.

(٢٥) مصطفى عمر التير، «المشكلات الاجتماعية: تحديد اطار عام،» الفكر العربي، السنة ٣، العدد ١٩ (كانون الثاني/ يناير ـ شباط/ فبراير ١٩٨١)، ص ٢٤.

واحدة هي ارتباطها البنائي الاجتماعي، مع اختلاف ذلك البناء نفسه في كل منهما. اذ ارتبطت المشكلات الاجتماعية الغربية بظهور التصنيع وصاحبت نموه بنمو علم الاجتماع نفسه. ولأن كلا من التصنيع وعلم الاجتماع امور مستقرة اليوم في «مجتمعات رفاهية» مستقرة نسبياً، فإن دراسة المشكلات الاجتماعية اتخذت نمطاً ساكناً وموضوعاً مترسباً، وتجمدت في ميادين بحثية متكررة، تدور حول انماط سلوكية انحرافية باثولوجية او مشكلة، وتحوّل دارسوها الى خبراء وفنيين في تقديم اقتراحات وحلول مقابل منافع شتى.

ويتيح التحول من تعريف المشكلات الاجتماعية الى قضايا مجتمعية دينامية، النظر اليها كهموم واهتمامات متغيرة، كمعوقات للتغير الذاتي، وتحديات للتنمية وبالتالي اشكاليات بحثية جديدة للاجتماعيين العرب. ويجب ان تصر النظرية العربية للمشكلات المجتمعية على بحث اشكالية الانسان العربي المعاصر، وتعطي معنى لخبراته المجتمعية والسياسية الماضية والحاضرة. ولا يتأتى ذلك الا برؤية المشكلات الاجتماعية ضمن مصادرها البنائية العريضة وتقصيها في ارتباطاتها الفعلية والممكنة. ومن هذه الارتباطات المهمة تجذرها في البناء السياسي لدرجة يصعب الفصل بينهما. وبدون رؤية شمولية لمشكلاتهم المجتمعية، سيظل الباحثون العرب ينتجون انماطاً متكررة من المشكلات الاجتماعية الغربية في فراغ سياسي، وخواء عقائدي، وفقر سوسيولوجي.

٣ ـ أزمة علم الاجتماع أم أزمة المجتمع؟(*)

د. محمد شقرون(**)

مقدمـــة

إن معالجة اشكالية الازمة في المجتمع العربي وازمة الخطاب العلمي حول هذا المجتمع المتأزم تتطلب بعض التوضيحات كمقدمة لهذه الدراسة.

كيف نتكلم عن الازمة في الوقت الذي تشكل بؤرة للتجربة اليومية في كل المجالات؟ ولكن الازمة الرئيسية تلك تعتبر قالب ازمات اخرى عديدة، هي طبيعة الوسائل المفاهيمية التي نستعملها للالمام بأوضاع المجتمع العربي والانسان العربي.

تبدأ الازمة باللفظ. وفي امكاننا ان نقوم هنا بسوسيولوجيا مثيرة للازمة الدلالية، سوسيولوجيا تؤكد وتساند مراحل الازمة الحقيقية للمجتمع العربي.

لنأخذ كلمة ازمة في البداية. ان لفظة «ازمة» المستعارة من المصطلحات التقنية الطبية والعضوية (المرور من تصور ميكانيكي الى تصور عضوي للمجتمع في القرن التاسع عشر) هي لفظة مرتبطة، بطريقة واعية ام لا، حقيقية ام لا، بمصطلح «التقدم»[1]. واذا كان هذا الارتباط لا يشكل مبرراً كافياً لاعادة النظر في لفظة ازمة، وجب علينا على الاقل ان نشير، منذ البداية، الى هذا الالتباس.

(*) نشر هذا البحث في: المستقبل العربي، السنة ٨، العدد ٧٦ (حزيران/ يونيو ١٩٨٥)، ص ٢٥ ـ ٣٦.
وقدم الى: ندوة «نحو علم اجتماع عربي»، تونس، ٢٥ ـ ٢٨ كانون الثاني/ يناير ١٩٨٥.

(**) استاذ بكلية الآداب والعلوم الانسانية بالرباط ـ المغرب.

(١) مفهوم مرتبط هو نفسه بلغة تطورية تجعله يطابق الاشكال العامة للمجتمعات المسماة «بالعصرية»، «المصنعة»، «النامية»... الخ.

واذا لم نكن قادرين على تغيير هذه الكلمات، يجب على الاقل ان نعطيها اشارة تقيس شحنة معناها الخصوصي اي الموضوعي. اننا لا نقصد هنا الدخول في خصومة حول اللعب بالكلمات. ولكن عندما تحمل هذه الكلمات توجيهات واختيارات جوهرية ومعيارية تمس عمق الاشياء، فإن الصرامة تصبح ضرورية، وحتى ولو لم تكن الكلمات سوى عناصر للعبة الفكرية فإنه لا جدوى من الابتداء في هذه اللعبة بمكعبات مزورة مسبقاً، كما انه لا يصلح كذلك قبول الالفاظ المرجعية للآخرين التي تؤدي بنا الى ميدانهم الخاص لكي نخضع لمنطقهم الخصوصي في معركة نكون الخاسرين فيها مسبقاً. يجدر بنا، حسب رأيي، ان نتكلم، فيما يتعلق بالمجتمعات العربية، عن «الانوميا» anomie عوض الازمة، لأن الازمة تفترض بأن هناك جهازاً عضوياً (المجتمع) يسير وفق مشروع محدد، ومن وقت لآخر يعرف عطباً او خللاً. ان الازمة هي هذا العطب، ويكفي ان نقوم بعملية اصلاح او ضبط لكي يعود الجهاز الى سيره العادي. في حين ان المسألة تختلف بالنسبة لمجتمعاتنا التي هي «انومية» anomique قبل كل شيء. ان «الانوميا»، بالمعنى الدوركهايمي، هي وضعية تفكك او فقدان قوي للضبط يتجاوز اليومي والمعتاد. إن «الانوميا» هي انهيار للتماسك الاجتماعي، انقلاب في القيم المقبولة كأمثلة موجهة للسلوك، هي - في الاخير - فشل في تطبيق النماذج المعيارية الصادرة عن قيم المجتمع «المستعمِر» سابقاً. وهذا هو وضع مجتمعنا. وفي هذا المعنى يجب فهم التحليل الذي نقدمه في هذه الدراسة.

إن العمل على تعرية مجموعة من الحقائق المقنعة يتطلب منا الاجابة عن سؤال اوّلي وسابق على كل الاعتبارات: ما هي طبيعة ازمة المجتمع وعلم الاجتماع وكذا ابعادهما في المجتمعات العربية؟

اولاً: طبيعة وابعاد ازمة المجتمعات العربية

إن الازمة التي سوف نحاول تحليلها هنا هي تلك الازمة العميقة التي عرفتها المجتمعات العربية منذ مطلع القرن العشرين وهي ازمة المرور من **الجماعة الى الفرد**.

١ ـ سقوط الرأسمال الرمزي

إن الانسان العربي حالياً يبقى في عمق ذاته انساناً «جماعوياً» être communautaire، إنساناً مطبوعاً بشدّة «بتطبع» الجماعة، انساناً لا يوجد (مثالياً) الا كعضو في جماعة بمعنى **داخل** الجماعة **بواسطة** الجماعة و **من اجل** الجماعة[٢]، وهذا بالرغم من كل

---

(٢) حتى وإن كانت المظاهر، في اغلب الحالات، تكذب هذا التصور فعلاً، يمكن ان تبدو زائدة، باطلة، =

التغيرات (الديموغرافية والاقتصادية والاجتماعية والاخلاقية) التي يمكن ان نقول عنها، بصفة عامة، انها تتجه الى إحداث الفردانية والاخلاق المتضمنة فيها في كل مجالات الحياة. ليس هناك اي خلاص خارج الجماعة! اللهم إلا اذا حدث تحول ثقافي حقيقي ليس في متناول اغلب العرب الذين تم اقتلاعهم من جذورهم، من جماعتهم ومن ترابهم بصفة عنيفة - انهم لا يتوفرون على الامكانيات الاقتصادية والضرورية لتحقيق هذا التحوّل، إنه السقوط المحتوم في الوضع البروليتاري ألتحتي[٣].

في اساس هذا الاندماج الجماعي والتقمص الضخم الذي يسمح به لكل عضو من اعضاء الجماعة يوجد العمل الفلاحي او الرعوي والعمل الحرفي طبعاً، او بعبارة افضل حالة الفلاح او الرحالة وحالة الحرفي، لأن نشاط الفلاح او الراعي ونشاط الصانع ليسا فقط نشاطاً تقنياً، حتى اذا فصلناه عن كل اعتبار للمردودية والمحصول، ولكن وظيفة اجتماعية شمولية اساساً؛ طريقة في الوجود ونمط معيشي وطريقة في التفكير والسلوك وطريقة لادراك العالم. وطالما لم تعطَ الفرصة للانسان العربي لكي يتصور لنفسه الوجود بطريقة اخرى، بمعنى تصور وجود طريقة اخرى في العيش وطريقة اخرى للعمل، فإن الانتماء الى العشيرة مهما كانت مصطنعة والانتماء الى ارضه و«للجماعة» او «الخيمة» او للمجرف و«للحنطة» كان بالنسبة له الطريقة الوحيدة في الوجود.

والحالة هذه بعد استقلال البلدان العربية - وإن كانت العملية قد بدأت بالتدقيق في عهد الاستعمار - نشهد تكريس القطيعة مع الجماعة ومع تواترها الزماني والمكاني، ومع نشاطاتها، وبايجاز مع نسق القيم كله ونسق الاستعدادات الجماعوية التي هي اساس الجماعة، لأن الاستقلال قد احدث في الواقع الفرصة المتمايزة لاكتشاف نمط معيشي مختلف، وللقيام بتجربة بدائية له، وذلك بتسريع حركة السكان والتمدرس والبلطرة، فإن القطيعة مع النمط المعيشي القديم اصبحت اكثر دواماً. لقد تم الحصول على هذه القطيعة بالقوة لأنها كانت مسجلة في الحالة الاجتماعية السابقة للاستقلال،

= تخفيفية، لأن المواطنين العرب اليوم (الذين تم تمدرس جزء كبير منهم) قد استأنسوا بالعمل المأجور وبالحياة الحضرية، على كل حال فلاحين «اقتلعوا من هويتهم التاريخية عندما لا يكونون حضريين حقيقيين، فهم بالتأكيد مختلفين عن مواطني المرحلة الاستعمارية التي كانت تجعل منهم «البلطرة» prolétarisation مبعوثي الجماعة ومكلّفين برسالة جماعية: العمل على الحفاظ على العشيرة العائلية بالمساهمة في اعادة بناء قواعدها المادية.

(٣) وسقوط كل التصور التطوري، ايضاً، الذي كان يرى بأن «البلطرة» ونموها سيؤديان الى احداث «بروليتاريا» سوف تعي بوضعيتها الطبقية وتقوم بالثورة. في حين طلع الواقع محبطاً لهذا التصور التبسيطي للدينامية الاجتماعية، لأنه عوض «البروليتاريا» نما «الاستوظاف» fonctionnariat الذي اصبح بدوره مهدداً ليس فقط بالبلطرة ولكن بالبلطرة التحتية في اغلب المجتمعات العربية (مصر، تونس، المغرب، الجزائر، اليمن العربية والديمقراطية، سوريا، السودان، ولبنان على وجه الخصوص).

وان كانت لم تتفجر بصفة واضحة للعيان الا بعد الاستقلال. لكي يتم تصور نمط معيشي جديد يجب ان يحدث تخلخل كل التوازن السابق: انهيار اسس الاقتصاد التقليدي (تقسيم الارض الجماعية، المرور من الملكية الجماعية الى الملكية الفردية ومن اقتصاد المقايضة الى الاقتصاد النقدي للسوق... الخ)، وما هو اقبح من هذا تفكك بنيان المجتمع كله دون اي تعويض بإمكانه ان يحدث شروط تجاوز هذه الازمة الاجتماعية التي بقيت غير معترف بها ومكتومة لمدة طويلة.

عندما نتكلم عن الازمة الاجتماعية فإننا نعني تلك الازمة التي تمر عبر الحقل الاجتماعي بعدم إمكانية التصرف الموضوعي للقيام بتجاوز التناقض الذي احدثه تفكك البنيات والمعايير والقيم الاجتماعية. واهم هذه التفككات في هذا المجال تلك التي تخص الرأسمال الرئيسي الذي كان ينظم العلاقات بين الافراد والجماعات في المجتمعات العربية: العِرض honneur او الحرمة (العار)، المناطق المقدسة والمحرمة لعالم الرجال، اي بصفة عامة مجموع النساء، (بالاضافة الى الاراضي والمنزل السكني) وفي مقدمتهن الزوجات. ان الحرَم (المجال الممنوع والمقدس) هو في الوقت نفسه حرمة (او عار) وعِرض (او شرف) الرجال، لأن الحرمة (او العار) والعِرض (او الشرف) مرتبطان ارتباطاً وثيقاً: ان الحرم هو حرمتهم (او عارهم) لأنه بواسطته يكونون قابلين للانجراح ـ ولكن قابلية للانجراح معززة لأنها هي التي تعطيهم الثمن وتجعلهم موقرين ـ ان الحرم هو عرضهم (او شرفهم) الى الحد الذي يتحمّلون فيه الدفاع الكامل عنه، ويكبر هذا العرض كلّما كبرت الحرمة (او العار)، ذلك التحدي الدائم والحقيقي الموجه لعرض الرجال والذين بدونه لا يمكن لأي رجل ان يقدم حجة عن قيمة عرضه، ولا يمكنه ان يوجد كرجل عِرض. وتكبر هذه الحرمة او العار بسبب كمية، وخصوصاً قيمة الرأسمال ـ النساء والاراضي ـ الذي يملكه الرجل وبالتالي بالغيرة والطمع الذي يثيره هذا الرأسمال.

كلما وجد الانسان العربي نفسه ملزماً دوماً من طرف محيطه الاجتماعي ـ بدءاً بالظروف المحدثة لبلطرته الى غاية تجربة البلطرة ـ لأن يتحول طبقاً للمتطلبات والترقيات الموضوعية للظروف الجديدة للعيش التي يكتشفها في وضعه كمأجور، كلما اهتم بأن يبقى وفياً (او ان يعتقد ذلك) لنفسه. عدم انكار اي شيء عن ذاته، لا بصفته رجل عرض عضواً في عائلة او جماعة (حتى وإن كانت هذه الجماعة متفككة او معرضة للتفكك) ولا بصفته فلاحاً (حتى وان صار فلاحاً مقتلعاً من جذوره التاريخية Dé-paysann، وحتى منسحباً بصفة كلية عن النشاط الفلاحي)، وتقديم البرهان على هذا الدوام؛ كل هذا اصبح يشكل الوسواس الذي يلازم سلوكات الانسان العربي في الاوضاع الحالية. إنه يتهم نفسه، نظراً لغيابه(٤)، بالوجود دائماً على هامش القواعد، حتى في حالة

(٤) ان العمل المأجور وكذا ضيق حجم العائلة يؤديان الى الوضع الذي لا يمكن للرجل ان يمارس رقابة =

خرق القواعد التي تحاول العشيرة الجديدة (عشيرة الجوار) المشاركة فيها(٥). إن اغلب المواطنين العرب يسلكون دوماً كما لو كانوا على خطأ ،او كما لم يمكن ان يكونوا هم على خطأ، مهتمين بتصحيح مبالغ فيه للسلوكات، حيث يسمح الجميع لنفسه بعض الاخطاء (اللغوية، الاشارية، وحتى الجمالية. . . الخ). فإنهم يميلون اليوم الى الافراط (حتى النكوص) في الطبيعة التقليدية لتصرفاتهم. انهم في خوفهم من ان يصبحوا موضوع نعوت ذميمة، او ان يتهموا بالنقص، يتقدمون عن غيرهم مخاطرين بالارتفاع الى حد الجدارة بتهذيب الاخلاق وبإقامة انفسهم كنماذج (بأفعالهم) او «كحكماء» (بعباراتهم) بفن طرق السلوك القويم حسب التقاليد. ولا يمكن إلا ان نشير هنا الى الكيفية التي يتم بها إلصاق اللعنة او السخرية على كل تجديد مهما كانت طبيعته. ولا يمكن ان نفهم عدداً كبيراً من السلوكات المهيجة التي يمكن اعتبارها «مَرَضية» (الوصامة الاجتماعية)، اذا نسينا انها تشكل التعبير عن العلاقة الغامضة وحتى المستلبة (اكثر مما تعبر عن القلق) التي يصونها المـواطنون العرب (خصوصاً في المغرب العربي) ـ خصوصاً المجردين منهم اقتصادياً طبعاً، وادنى المزودين منهم ثقافياً، (اولئك الذين لهم اقل المبررات لصيانة نسق من الاوهـام التي نشـأت مع الاستقلال، والتي تحجب تناقضات البلطرة التحتية)، اتجاه وضعهم وهويتهم كمقلوعين من بيئتهم، اي اتجاه الاطر الاجتماعية التي تصلح كإحالات لهذه الهوية. **اطر جماعوية** Cadres Communautaires : الكيان داخل الجماعة، حتى وان كان خارجها، الكيان خارج الجماعة من اجل ادامة الجماعة ودوام الذات كعضو في الجماعة (للدرجة انه من حقنا ان نتساءل ما اذا كانت الجماعة المجزأة والمبعثرة قادرة على الوجود بعد بطريقة اخرى غير ماتصور)،**اطر تاريخية**: ضمان استمرارية الذات والعشيرة او الامة (العائلية، القبلية، العربية، المسلمة) في الوقت الذي تفرض التجربة قطيعات وتقطعات هي كذلك «فقدان الذاكرة» لا مفر منه. . . الخ. لقد اصبحت كل هذه الاطر المرجعية مضطربة بصفة عميقة من طرف الفجوة الناتجة عن البلطرة التحتية، واكثر من هذا عن الاوضاع المحدثة للبلطرة التحتية. هذه هي كل الاستيهامات التي لا زالت تهيج اغلب المواطنين في المجتمعات العربية التي تكشف عن نفسها بمجرد ما ترخي العنان للرقابة التي يفرضها هؤلاء على انفسهم، ويصبح الوعي الذي يحملونه عن تناقضاتهم حاداً: «اننا صرنا نساءً، نحرس الاطفال!»، من لم يسمع هذه العبارة او ما شابهها لمرات عديدة من فم رجل دون عمل قارّ (دائم) ومن فم مدرّسي الكتاتيب القرآنية. . . او هذه

=على «حرمته» الا بإسناد هذه الوظيفة للمرأة (نادراً لأمه، لزوجته، وابنه الاكبر اكثر فأكثر). انظر:

M. Chekroun, «La structure familiale et communautaire du Maroc et sa reinterprétation en situation migratoire,» *Bulletin économique et sociale du Maroc* [BESM], nos. 151-152, pp. 103-110.

(٥) المصدر نفسه.

العبارة: «العائلة، تقول العائلة؟ اين هي العائلة اليوم؟ الكل لا يرى الاّ مصلحته!»، وعبارات اخرى تشهد على هذه التناقضات.

انهم مضطرون لتحمّل هذا النوع من «الاخفاق»، اي في آخر المطاف اخفاقهم هم، ولتحمّل فكرة ان بإمكان زوجاتهم ايضاً ان يخفقن نظراً لغيابهم عن البيت (في الشغل او في البحث عن ملء للوقت كيفما كان، او لمجرد إخفاء الفراغ) ـ فإنهم ينتهون الى الاحساس (دون الاعتراف بهذا) بأنهم مدينون لنسائهم، كما لو كان لهن الفضل عليهم لأنهن استطعن تجاوز الحماية و«الضمان»، اللذين هما واجبان على الرجال نحو نسائهم، واللّذين لا يستطيعون ضمانهما بطريقة مباشرة ومستمرة ودائمة، بطريقة مشرفة. كم من طلاق قرره جزء كبير من الرجال في المجتمعات العربية ـ مهما كان مركزهم الاجتماعي ـ الاقتصادي، ومهما كان مستواهم الدراسي ـ والذي لا يمكن تفسيره الا انطلاقاً من قلق الازواج من ضرورة ترك زوجاتهم وحيدات في الوقت الذي يوجدون هم في الشغل، او اكثر من هذا، من ضرورة تفويض كلي لعِرضهم كرجال إليهن! هذا الرأسمال الثمين الذي يفرض التنظيم الرأسمالي للعمل استلابه بإكراههم على وضعه بين ايدي النساء وتفويضه لصيانتهن وحدها. وعندما يتفاقم التفكك لدرجة لا يمكن اخفاؤه، ويجد البعض نفسه محاصراً بين متطلبين متناقضين: عدم التبعية «للزوجة» وعدم اخضاع التصور الذي يصرون على تقديمه عن انفسهم بكل تأكد «للزوجة» (وهو ما يسمونه بعِرضهم) هذا من جهة، ومن جهة اخرى، عدم التمكن موضوعياً من وضع حد لهذه «التبعية» اذ لم يعد بإمكانهم التحكم فيها ولا التحرر منها نهائياً وكلياً، فلا يبقى لهم سوى التحرر من زوجاتهم بإعادتهن «حريتهن» او إرهاقهن بالاطفال «لملء وقتهن» وإعطائهن مركزاً ـ كما يقولون(٦).

ويمكن الاستناد ايضاً الى منطق هذا الدياليكتيك الاضافي للرجل وللمرأة نفسه عندما تصل الزوجة الى طلب الطلاق او الاقامة في مستشفى الامراض العقلية لأنها تعبت من الوضعية التي تعاني منها (الحجاب، العنف الجسدي، . . . الخ).

٢ ـ زمانية في ازمة

إن العلاقة بالزمن، الناتجة عن الحالة المغفلة للمجتمع ـ لكونها تخلط بين التمايزات القائمة بين الاجيال، وبالتالي التصنيف القائم على هذه التمايزات وكذا الادوار المرتبطة عادة بكل جيل ـ تشكل عنصراً للخلل الذي يتجاوز العلاقة البسيطة ما بين

---

(٦) ولا يمكن ان نجد هنا إلا تفاسير عديدة صالحة للمدلول الذي يجب ان يعطى للتخطيط العائلي في المجتمعات العربية.

الاجيال او العلاقة البسيطة بين الزمن الاجتماعي والزمن المنتج: انها مناسبة لإعادة نظر حقيقية في كل النظام القديم، وكذا في كل التصانيف التي يقوم عليها هذا النظام: تعارض بين جيل شاب ،يتمتع بعدم التجربة وكذ بالعفو والتسامح ،وجيل مسن يتمتع بانفراده في الحكمة وفي القرار، وتجاوز لهذا التعارض بين الاجيال، تعارض ايضاً بين زمن نسوي وزمن رجولي، وبين وضع ونشاط وكد (نشاط الفلاح مثلاً) ووضع ومركز معطل (كما هو الحال مثلاً بالنسبة للمتعلمين التقليديين: فقيه، قاضٍ . . .). ان الاوضاع الجديدة الناتجة عن تفكك بنيات المجتمع سوف تجعل المواطنين في المجتمعات العربية يقومون بتجربة اخرى للعلاقة بالزمن مختلفة عن العلاقة السالفة الذكر.

ان الغرق في عالم اقتصادي واجتماعي حيث بدأت الفردانية تشكل في كل مجالات الحياة الفصيلة الاساسية، والخضوع لنشاط الميكانزمات (الاقتصادية والاجتماعية والقانونية والثقافية وحتى الجمالية. . . الخ)، التي ورّثها الاستعمار والتي من اهم نتائجها ترسيخ الاخلاق الفردانية - التي هي مطبوعة بها - في الانسان العربي الخاضع للسيطرة، بالاضافة الى التنظيم الذي تفرضه هذه الميكانيزمات، والضبط الذي تقوم به للسلوكات. إنه في الوقت الذي يتمّ فرض التفردية على الانسان العربي يُفرض عليه - بواسطة العمل المأجور - **الزمن الرياضي، الزمن المقايس والمحاسب** (كمية العمل القابلة للتحول الى نقد)، **الزمن المفرد** (الذي لا يلزم الا شخصه وعمل شخصه فقط)، وبتلازم **الابعاد الفردية للعمل المنفذ** (حتى في المجهود المقدم وكذا المنتوج الذي ينتج عنه، في العمل الجماعي، يبقى مفرداً) والاجر المحصل عنه (الذي يجب أن يعلم ان له علاقة مباشرة بالمدة والكم حتى الكيف للعمل المنجز)، ومن بعد، الميزانية التي هو ملزم باتباعها (ميزانية الوقت، ميزانية المجال او ميزانية التنقل، ميزانية النفقات والادخار. . . الخ). هكذا وفي الوقت نفسه يجد الانسان العربي نفسه في مواجهة تفرد جسمه كعضو او كوسيلة للعمل وكمقر للوظائف البيولوجية، وكذا الجسم يتم نعته اجتماعياً وجمالياً بجسم متميز عن الجسم - النموذج: جسم المستعمر القديم والجديد الذي مُسِخ métamorphosé في جسم العربي الحضري الاصل المتغرب[7].

---

(٧) اننا نجد هنا الاسس الانثروبولوجية للعنصرية غير المصرح بها والمكبوتة، والتي تعرف انتشاراً واسعاً في الممارسة الاجتماعية بأغلب المجتمعات العربية. إن «العروبي» او «الشلح» او «الشليح» بالنسبة للمغرب مثلا و«البلدي» بالنسبة لمصر مثلاً، هو قبل كل شيء جسم ذو إشارات، ذو وضعة، ذو مشية، ذو لغة، ذو نطق. . . الخ، في النهاية جسم مختلف او التراث المجسد، الطبيعة المجسدة، الجهل والغباوة المجسدان، هو طريقة في الاستقامة، في الكلام، في المشي، في اللباس، في الاكل، في النظر الى العالم، ليس بطريقة المستعمِر القديم والحديث ولهذا فإن بداية تحول اشكالية التحضر بالمجتمعات العربية الى اشكالية القروانية ruralisation لها ما يبررها: شبه تبرير علمي لغياب التنمية وتنمية التخلف، وشبه تبريرات تشكل اسس النظريات العنصرية.

إن اغلب المواطنين العرب ـ بما انهم افراد اصبحت غايتهم الوحيدة في الكيان هي العمل، وذوو الوجود الذي لا يصبح شرعياً الا بتبعيته للعمل المأجور ـ قد قاموا، ولا زالوا يقومون، بالتجربة المزدوجة لوجود مختزل في الجسم الذي يجسده والذي هو ايضاً وسيلته، وبالتالي لوجود موضوع تحت التبعية الكاملة للعمل المأجور: ان كل المواطنين العرب تقريباً ـ الذين اصبحت كل وظائفهم مختزلة في الوظيفة الاولى والاخيرة للعمل ـ لا يشاركون في اعداد الجسم الاجتماعي والسياسي (الوطن) الذي يعيشون فيه ولو انهم اعضاء فيه، ولا في القرار ولا في الاقتراح الذي يمس هذا الجسم الاجتماعي والسياسي. إنه ما زال يطلب منهم ان يكونوا اجساماً صافية، آلات جسدية محضة، ولم يطرأ اي تغير كبير على هذا منذ الادارة الاستعمارية.

لا تتحدد هذه التجربة التي يقوم بها الانسان العربي عن جسمه كوحدة مفردة بيولوجياً في العمل، ولكنها تمتد الى الوظائف الاخرى كالوظيفة العضوية المحضة والفردانية لتناول الطعام، في معارضة الوظيفة الاجتماعية للطعام كعملية المعايشة ووحدة الشعور، اي كعملية تواصل يثبت من خلالها العشيرة وكعملية اندماج. وليست الممارسة الغذائية وحدها هي التي تكون محل استعمال فرداني محدثة بهذه الكيفية وعياً بالجسم ذاته، او على اصح تعبير، إعادة العلاقة بالجسم الى وضع سابق، هذه هي بصفة عامة كل تقنيات الجسم (آداب المائدة طبعاً، ولكن اللباس والنوم ايضاً... الخ). والعنايات الجسمية والاستعمالات الفردانية للجسم التي هي اساس كل السلوكات التي نسميها بالوقاية الصحية hygiène: ونفهم هكذا انعدام الثقة، الذي يحس به كل اولئك الذين تعودوا على المشاركة الجماعية، امام كل ما من حقه ان يفرقهم، وامام كل الاستعمالات التي لا يترددون في ادراكها كاستعمالات تفريدية ـ اي بامكانها ان تجزّىء وتفرق ـ ونفهم كذلك انعدام الثقة الذي يمكن ان تحدثه الممارسات الفردانية التي هي ايضاً طرق للتهذيب، وقواعد وقائية، وسلوكات احتياطية، بالنسبة لافراد اعدتهم كل تقاليدهم الثقافية السابقة، التي هي جماعوية بالاساس، للمشاركة جماعياً حتى في مشاطرة الصحن نفسه، الغرفة نفسها، الفوطة نفسها، اللباس الداخلي نفسه، وحتى المشاركة في المرض اذا كان يجب على العدوى (خطر غالباً ما يكون مجهولاً) ان تجازي النقص في «الاستبصار المسبق» وغياب الاحتياطات التمييزية التي يتم بواسطتها عزل المريض والانعزال كلياً او جزئياً عنه. وتعتبر كل هذه الممارسات انانية وغير لائقة ومذلة.

هكذا، ما ان يتوصل الانسان العربي الى التكلف بتفرد جسمه حتى يكون قد نزع عنه، كونه لا يتوفر على الامكانيات الثقافية ـ نظراً لغياب امكانيات المادية التي هي تابعة لها ـ الضرورية من اجل امتلاك تفرّد جسمه. واذا كان الانسان العربي واعياً اليوم بفردانية جسمه فذلك ناتج عن المماثلة الكلية بجسمه كما تم فرضها وما زالت تفرض عليه من

طرف الاستعمار، اي جسم لا يوجد الا من اجل الرأسمال المتعدد الجنسيات، وبواسطة الرأسمال المتعدد الجنسيات. هذه هي آثار (من بين الآثار الاخرى) النشاط الذي حققه الاستعمار ووضعية السيطرة والتبعية الحالية على جسم الانسان العربي: من الجسم الملتحم في الجسم الاجتماعي - الذي كان يشكل معه جسماً بالزمانية والروح - الى جسم فرداني، اي مفصول عن الجسم الاجتماعي الذي كان يلتحم معه، وموضع كوحدة بين الوحدات الاخرى في مواقع متراتبة. نجد هنا كل الوظائف وكذا التاريخ نفسه للسيطرة الاستعمارية والاستعمارية الجديدة.

ثانياً: من ازمة الجسم الاجتماعي الى ازمة الخطاب العلمي حول هذا الجسم

كان لأغلب المواطنين العرب في العالم الجماعوي، الذي كان عالمهم، وللرجال الجماعويين، تصور آخر عن جسمهم واستعمال آخر، بشكل خاص. لقد كان يتم الاحساس بالجسم على انه طريقة في الوجود للجماعة وداخل الجماعة قبل كل شيء ودون تمييز. لم يكن الجسم سوى ما يجعل الفرد كائناً متميزاً والجماعة كمجموع الافراد البيولوجيين، القابلين لتعيين هويتهم والذين يمكن عدهم وقياسهم، انه، حسب تعبير بيير بورديو، «الجماعة المجسمة»[٨] او «الجماعة التي اصبحت جسماً». ويمكن ان نقول ان الجسم يتضمن كل النظام الاجتماعي. ويمر الانسان العربي من نظام اجتماعي يتميز بإنكار فردانية الجسم الى نظام اجتماعي معارض تماماً، إذ الفردانية فيه كالهواء الذي نستنشقه. ورغم هذا فإن الفردانية لم تنته بالانتصار على جسم الانسان العربي كلية. مع ذلك فإن المنهجية الكلاسيكية (في علم الاجتماع وعلم النفس الاجتماعي وعلم الاقتصاد. . .) تسلم بالصلاحية العالمية للآراء والمواقف الفردية بواسطة الاستمارة والمقابلة الفردية. ليست ظروف الجمع فقط (الصعوبات المرتبطة باللغة مثلاً) التي يجب ان يعاد النظر فيها في الواقع، ولكن مفهوم الرأي الفردي. يبين التمحيص النقدي لوضعية المقابلة او الاستمارة كيف ان اغلب المغاربة (ولا اظن ان الامر يختلف في باقي المجتمعات العربية) لا يستطيعون الدخول في علاقة لا معنى لها بالنسبة لهم. لنأخذ، حتى نبين هذا، حالة ملموسة بين عدة حالات اخرى صادفناها في ابحاثنا الميدانية.

«انك تطلب مني ماذا أعمل، لماذا جئت الى المدينة، وقد مر على هذا نصف ساعة. تطلب مني ان اتكلم لك عن العائلة، عن ابي، عن عمي، عن اخواني، كل هذا تعرفه، الاجر، تعرفه ايضاً،

---

(٨) Pierre Bourdieu, *Le sens pratique* (Paris: Minuit, 1980), pp. 111-134.

حياة اعزب تعرفها كذلك، ليس هناك شيء آخر، لا شيء. في نظري اذا كنت اعرف القراءة والكتابة فسأعرف كيف اجيبك. يا للاسف! . . . لا شي، لا اعرف اي شيء، وهذه الاسئلة لماذا تصلح؟».

تشهد العبارات الاولى لهذا المستجوب على ان الوضعية الوحيدة المألوفة والمثيرة حقـاً بالنسبة له تطابق نقل المعرفة وفق نظام متراتب: من ذلك الذي يملك العلامات الرسمية (ورقة وقلم) التي تؤهله للكلام ـ وفي البداية الكتابة ـ الى ذلك الذي «لا يعرف». ان نقل آرائه واحساساته الى الغير من اجل الاخبار لا يلبي اي شيء: ان وسائل الضبط في مجتمع يسعى للاشراف على وضع اشباع رغبات او مشاريع اعضائه لمجملها، لا يمكن ان تعقل إلا للذي اصبح مشكل الرقابة الاجتماعية في مجتمع فرداني[٩]، بالنسبة له، امراً عادياً وطبيعياً.

إذا كانت عبارة «لا اعرف اي شيء» تدل على الإقصاء الاجتماعي فإنها تشكل ايضاً رد فعل عادياً ضد سلطة تطرح اسئلة فارغة («هذه الاسئلة، لماذا تصلح؟»). لأنها تطلب معرفة اشياء يكفي امتلاك السلطة ان تعبر عن نفسها. وليست هذه العبارة وسيلة للدفـاع ضد السلطة الفـاحصـة، كمـا هو الشـأن بالنسبة لأي مواطن في المجتمعات الرأسمالية المصنعة.

«اذا كنت اعـرف القـراءة والكتابة، فسأعرف كيف اجيبك». ان التحليل هنا مصيب لأن الاختلاف الاكثر وضوحاً بين المستجوبين ـ بغض النظر عما يتعلق بمضمون الاجوبة ـ وحسب حصولهم ام لا على تعليم مدرسي ـ هو انه بإمكان البعض ان يعطي معنى لوضعية «المبحوث»، ولكن البعض الآخر يحس بها على انها عبثية. اننا لا نوافق مع ذلك على الاعتقاد ان الاوائل يصلون الى ادراك علاقة الباحث/ المبحوث بالكيفية نفسها التي يتم بها ادراك هذه العلاقة من طرف الامريكي الشمالي او الفرنسي مثلاً. انهم يماثلون، في الواقع، رغم هذا الاختلاف الطفيف، هذه العلاقة بعلاقة الحاكم/ الرعية، او المعلم/ المتعلم، التي عودتهم عليها تجاربهم.

ولا يعني هذا بالضرورة ابداً ان لهم رأياً فردياً. انه بإمكانهم ان يكونوا قد استخلصوا من تجاربهم ـ وليس بدون مبرر ـ فكرة ان للاماني وللرغبات وللمتمنيات تأثيراً ضئيلاً على مصيرهم، وانه من الافضل ان ينتظروا التعليمات حول ما يجب فعله.

ولكن حتى عندما لا يؤمنون باللعبة، في اغلب الاحيان، فإنهم قد بدأوا يفهمون

---

(٩) يمكن ان نثير هنا مسألة اصل هذا الاشراط وإسناده الى النموذج الاستعماري لعلاقة الاعلى بالادنى. اننا نظن، بالاحرى، ان علاقات القوة التي كان يتم التعبير عنها آنذاك بتعبير القيادة اساساً وليس بنقل المعرفة، قد استعـارت مشـروعيتهـا الايديولوجية من نماذج متجذرة في المجتمعات العربية. كان الوصول الى معرفة القراءة والكتابة، مثلاً، في مجتمعنا يعتبر كعلامة لمركز اعلى.

شكلياً بعض قواعدها: خصوصا ان السلطة لم تعد تتميز باحتكار الكلمة، ولكن بميزة وضع الاسئلة.

ويمكن ان نتساءل هنا: ماذا تعني الاستمارة او المقابلة الفردية في مجتمع ما زال فيه التبادل الرمزي المعيار الرئيسي للتواصل، وحيث مصطلح الرأي الفردي نفسه كما هو شائع في المجتمعات الغربية المصنعة بواسطة التصويت والمعزل لا معنى له، وحيث لا تخضع الثروة البلاغية لاستراتيجيات الاجوبة للرموز القابلة للانهضام في العقل الالكتروني. ان اسوأ الاحداث المصطنعة Artefact قد انتجتها هذه الوسائل التي لا تعطي اي اعتبار للاشكال الخصوصية للتعبير وللتواصل الجماعيين. وتجد هنا، بنوع خاص، الثنائية «التقليد/ الحداثة» التي تسيطر على السوسيولوجيا التقنوقراطية، التأييد الذي لا جدال فيه. ان وسائل البحث تفترض مسبقاً، في الغالب، ان المجاوب يدخل في الايديولوجيا التي تضم اسئلة الباحث. هذا يعني طبعاً نظرة ذات قطبين: يكون الفرد عصرياً حسب المقاييس المعدة سابقاً والتي تعبر عن اليوتوبيا الليبرالية للمواطن المسؤول والنشيط في منافسة تعادلية مع الآخرين، والذي يرجع الى الآخرين في جهله بالهيئات الاجتماعية التي لا توافق هذه النظرة الى العالم، وبرفض المواقف التي ترتبط بها.

ان إدماج العادات ليس فقط شرطاً لأنسنة الجسم، اي ملاءمة تأنيس جسم الفرد او الجماعة بالعالم الطبيعي والعالم الاجتماعي المعاش لهذا الغرض طبيعيا: ان هذا الادماج لا يوجد فقط في النظام الاجتماعي الطبيعي او الفيزيولوجي، ولا في النظام الاجتماعي فقط، بما انه نتاج عملية ترسيخ، ولكنه يوجد ايضاً في النظام الفكري: ان السوسيولوجيا - واذا اردنا الاثنولوجيا - كانت، منذ الاستعمار، في حاجة الى جسم آخر، جسم بشري اهلي، جسم ملاحظ يمكن رؤيته وتكوين وجهة نظر خارجية عنه، دون ان يعيد موقف المتفرج - هذا بالنظر (كما يمكن ان يحدث اذا تحول هذا الموقف الى جسم الانسان الغربي وصار هكذا موقفاً استبطانياً) في كل ما «وضعته في هذا الجسم»، وكل ما ادمجته وما طبعته، هذه السوسيولوجيا. وهكذا، وبعدما اصبح جسم الانسان العربي - سواء الفردي او الجماعي - موضوع ابحاث مختلفة وقابلاً لكل اشكال الاستثمارات، فإنه ما زال يثير خطاباً غزيراً، ابتداء من خطاب علماء الاجتماع. ان الخطاب السوسيولوجي، بما انه خطاب علمي حول المجتمعات العربية ولغة اجتماعية هي لغة عفوية، يتناول المجتمع العربي كنسق من الرموز التي يجب الكشف عنها وهذا لأنه ما زال يجهل شروط انتاجه نفسها، اي يجهل المبررات التي تميل به الى منح اهتمام خاص بهذا المجتمع: مجتمع جهلة، اميين، مرضى، جائعين، متأخرين... الخ، يجب «تنميتهم»، و«تعليمهم» و«علاجهم» و«عصرنتهم» او «تغريبهم». ان الخطاب السوسيولوجي يمنع، هنا، عن نفسه التساؤل حول طبيعته وحول وظيفته الاجتماعية

والايديولـوجية وحتى حول مبـررات كيانـه. ما هي العـلاقـة التي يجب ان توجد فيها السـوسيولـوجيا ازاء الانسـان العربي «التقليدي»، «المتأخر»، «المتخلف». . . الخ، والـذي يجب ان تعـرف الاهمية التي تتمتع بها بعض الوقائع الاجتماعية والثقافية في المجتمع العربي؟

اننا نتعرض لحديث فقط عن حادث مصطنع artefact عندما نتكلم عن الانسان العربي او المؤسسات الاجتماعية (عائلة، مدرسة، ادارة. . . الخ) في المجتمع العربي، وهذا في حالة عدم الاخذ بعين الاعتبار ما تدين به لغة المجتمع العربي الحالي لمسألة ان اللغة لا توجد الا بواسطة لغة السوسيولوجيا، ولمسألة انها قبل كل شيء لغة عالم حول مجتمع لا يتوفر على لغة، و لا يتوفر على لغة مهذبة. ان الخطاب السوسيولوجي حول المجتمع العربي - في تأريخه بين تخصيص ما هو عالمي وجعل الخاص عالمياً - يروق له تارة ان ينقل ما يمكن ملاحظته وقوله عن كل مجتمع انساني الى المجتمع العربي وحده بمبـرر الاختـلافات الثقافية او بمبرر التجارب الثقافية المختلفة (اي في النهاية بمبرر مجتمع مختلف)، وعلى العكس يروق له تارة اخرى ان يجد في المجتمع العربي والوجود الاجتماعي للانسان العربي، مهما كلف ذلك، علامة العمليات التي تعتبر نظرياً على انهـا مبادىء عالمية لهيكلة المجتمع والعالم. انه يحاول ان يجد في الواقع رابطاً بين بعض العبارات، انواع من الافكار المبتذلة، التي تريد لنفسها ان تكون نبذة عن الهوية الثقافية للعرب في الوقت الذي يتم التسليم بأنها رهينة بأن تحدد تصوراً سوسيولوجياً خاصاً بالعرب.

إن التفاوت الذي يمكن ان نلمسه بين السوسيولوجيا وموضوعها عندما لا تتمكن من لمس النية التي تدفعها، يؤدي بنا الى التفكير حول الشروط الضمنية للخطاب المتماسك الذي يقام عندما يتكلم كل المعنيين اللغة نفسها ويسلكون حسب النماذج نفسها، لغة ونماذج «العقلنة».

وبتعبير آخـر فإن الذي يتطلب التوضيح هنا هو اصل العلاقة نفسها بين البنيات الموضوعية (للاقتصاد) و«التطبعات» habitus التي تنتجها هذه البنيات. وليس من قبيل الصدفة ان يكون هذا النمط من العلاقة يشكل هنا مشكلاً، ان التساؤل يطرح نفسه بنفسه على شكل عدم تطابق دائم بين استعدادات الافراد والعالم الذي يتحركون فيه ويعملون، الاستعدادات الاقتصادية، مثلاً، من جهة، والعالم الاقتصادي من جهة اخرى، وبين الاستعدادات الثقافية (الحضارية) والعالم الثقافي. ولا يمكن الا ان نقرب هنا الفجوة السوسيولوجية (بين السوسيولوجيا والمواضيع/ الفاعلين الاجتماعيين وبين علم الاقتصاد والمواضيع/ الفاعلين الاقتصاديين)، وهي عدم الاستمرارية او التناقضات المماثلة هنا التي يضعهـا الاقتصـاديون هناك عندما ينقلون تصانيف التحليل المجردة والتي تصلح

لاقتصادات وفاعلين اجتماعيين محددين لكي تطبق على اقتصادات ومجتمعات اخرى. ان الاغراق في الموضوعية الذي يتفق حوله علماء الاقتصاد غالباً (سواء أكانوا ماركسيين او حديين جداً) نجده عند علماء الاجتماع كذلك، يبدو ان هؤلاء، على غرار الاوائل، يجهلون هم كذلك بأن موضوع الافعال الاجتماعية (مثل موضوع الافعال الاقتصادية) هو انسان ملموس، انسان حقيقي، وليس اي انسان مجرد ذلك الذي تسلم به النظرية السوسيولوجية (او الاقتصادية) حتى تكون حقيقية. كما ان علم الاقتصاد في حاجة الى انسان اقتصادي homo economicus نتيجة بناء او طريقة مسبقة للقياس، الا تتطلب السوسيولوجيا هي كذلك، حتى تكون حقيقية وان تمارس بطريقة عقلانية، موضوعاً/ فاعلاً مجرداً، نموذجاً مثالياً لموضوع/ فاعل تتجه اليه كل المقاربات السوسيولوجية «العقلانية»[١٠]، وذلك بإعفاء نفسها من التفكير حول ظروف انتاجها ـ ومنتوجاتها ـ وحول حدود حقل تطبيق نظرياتها ومفاهيمها وتقنياتها، وبإعفاء نفسها كذلك من ادراك نفسها كنسبية، اي تمسك حقيقتها وفعاليتها (جزئياً) من نظام الاستعدادات التي تستلزمها من المواضيع/ الفاعلين وتنمى عندهم في الوقت نفسه. كما ان النظام الاقتصادي «العقلاني» (اي التكنوقراطي حيث الموضوع الفاعل المثالي هو الانسان الاقتصادي) يقوم بتشكيل الزبائن طبقاً لمتطلباته ومتطلبات العقلنة التي هي كالهواء الذي نستنشقه، فإن الممارسة السوسيولوجية «العقلانية» (اي التكنوقراطية) انتهت هي ايضاً، ومنذ الاستعمار، من تشكيل المواضيع/ الفاعلين كما تتطلب ان يكونوا: مطابقين للنموذج المثالي للامريكي او الفرنسي المتوسطين. إنها لم تنتظر ان يحدث التكيف مع السلوكات «المعقلنة» اي ان يتحول انسان المجتمع العربي الماقبل رأسمالي، في الحالة الاولى، الى انسان نام (على عكس المتخلف الذي هو) الى مواطن عصري (على عكس انسان الجماعة التقليدية الذي هو) في الحالة الثانية حتى يمكن له ان يستفيد على التوالي من الفوائد الاقتصادية لاقتصاد «نام»، ومن الفوائد الاجتماعية والثقافية لنظام اجتماعي وثقافي وعقلاني. ان الموازاة بين النظام الاجتماعي والنظام الاقتصادي، بين الاقتصاد بايجاز واقتصاد المجتمع، بين نظامين ومظهرين للمجموع الاجتماعي نفسه (المجتمعات الرأسمالية الغربية) لا تتوقف هنا. ان انعدام المساواة امام الاقتصاد «العقلاني» (او امام العقلنة الاقتصادية) من جهة، وكذا انعدام المساواة امام المجتمع والثقافة «العقلانيين» (او امام «العقلنة» الاجتماعية والثقافية) من جهة اخرى، او بعبارة اخرى النظم غير المتساوية (حسب الافراد والجماعات) لتغير المواقف الاقتصادية، امام

---

(١٠) ان هذا التصور، الذي يسيطر على السوسيولوجيا ومنها على كل العلوم الاجتماعية الغربية، يقوم على اسطورة: اسطورة الانسان العقلاني والواقعي، بلا خلفيات، وبسلوكات مناسبة بفضل «الاخبار الموضوعي». ان عالم الاجتماع، في هذا المنظور، هو نتاج ومنتوج للمجتمع الذي يدعي الفكر العقلي فيه الانتصار.

الاقتصاد، وكذلك امام المجتمع والثقافة. يجب ان يتم اعتبار انعدام المساواة هذه بمثابة ترجمة لانعدام المساواة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية. وبما ان علم الاقتصاد والسوسيولوجيا يفضلان كذلك جهل الظروف الاقتصادية والاجتماعية المحدثة للاستعدادات التي يتطلبانها بالتوالي من المواضيع الاقتصادية والمواضيع الاجتماعية، فإنهما في حاجة، غالباً، الى القيام بإنكار هذه الظروف والى التعميم الملازم لفئة خاصة من الاستعدادات، حتى تتمكنا من انتاج كل الخطاب التبريري والتهذيبي الذي من طبيعته تحويل المتطلبات الموضوعية لعلم اقتصاد معين ولسوسيولوجيا معينة الى قواعد عالمية للأخلاق: التوفير، التخطيط، الاحتياط، المحاسبة... الخ، في الحالة الاولى، حرية اختيار الشريك في الحياة الزوجية، الوعي المهني والمدني، تنظيم وتحديد النسل... الخ، في الحالة الثانية.

الا تعبر اللغة السوسيولوجية في الواقع عن الحقيقة الموضوعية (اي الخفية) لوضعية او جانب من وضعية الانسان العربي بواسطة المعارضة التي تقيمها، او توحي بها، بين المجتمع والكلام وكذا استعمالها لهذه المعارضة؟ واذا كانت هذه اللغة غزيرة ومشتركة بكيفية واسعة، أليس لكونها ـ دون شك ـ نتاج مجموع تصانيف الادراك والتحليل التي تتزعم عادة الصورة التي يتم تكوينها عن الانسان العربي وللمعاملة (العملية والنظرية) التي يحتفظ بها له؟ اذا تحددت بهذه الطريقة فإنها لا يمكن ان تكون إلا مجرد بديل (بديلاً اكثر تجهيزاً واكثر اجازة، حقاً، لأنه ينبثق من القوة العلمية والمعنوية للسوسيولوجيا) للخطاب الشائع حول سكان «العالم الثالث»، وحول وضع هؤلاء السكان. ليست مجتمعات «العالم الثالث» سوى مجتمعات في الوضع الخالص. وهذا ما كانت تقوله اللغة السوسيولوجية منذ الاستعمار (ربما دون ارادة ودون معرفة) حول هذه المجتمعات. ان الاهمية العضوية للمجتمع (جسم فردي وجماعي في حالته الخاصة brut والذي يجب خدمته، استغلاله، تحويله... الخ). ليست، في العمق سوى اهمية المجتمع كمجموعة من الاعضاء، اي ككتلة من قوة العمل اساساً، وقبل كل شيء، وكشكل آخر للتعبير عن الهوية من طرف هذا المجتمع من بعد: ان كائن المستعمرات القديمة والذي هو اليوم متخلف، جائع، امي، غير مسؤول... الخ، هو قبل كل شيء قوته الجسمية ووجوده بواسطة جسمه البيولوجي والاجتماعي المختلف عن الاجسام الاخرى، اجسام معمّري الامس والنامين والعقلانيين... الخ، اليوم، تبقى مجتمعات «العالم الثالث»، المختزلة هكذا الى كتلة من قوة العمل، ومجتمعات فارغة يجب ملؤها، مجتمعات قاصرة[11]، ولا يمكن فهم العدد الكبير من عمليات «العناية» الاحسانية التي يكون

(١١) لقد انتهى هذا الادراك الى التجسّد incorporation من طرف النخبة العربية مهما كانت ايديولوجيتها، لأنه يدخل في اطار ظروف انتاجها.

موضوعها مجتمعات العالم الثالث (خصوصاً المجتمع المغربي والمجتمعات العربية) الا في هذه الحدود: انها تقدم مساعدة (عمومية وخاصة) ترجع في العمق الى عملية بيداغوجية والى نشاط ترسيخ يمكن مقارنتها بالنشاط التربوي الذي يمارس على الطفل، وحتى وان كانت بتصرفها هذا تساهم كذلك في ابقاء هذه المجتمعات في الوضعية التي وضعوا فيها منذ الاستعمار اي كمُعاوَنين assistés الى الابد وكقاصرين الى الابد. يعامل المجتمع العربي، في كل شيء وفي كل مكان ومنذ الاستعمار «كطفل»، او مثل ذلك الطفل الذي يجب ان نعلمه السلوك القويم (تقنياً واخلاقياً)، وقبول المعايير والمتطلبات (التقنية والاخلاقية) وبايجاز الى «الوجود» كمجتمع، وكأفراد، حسب قواعد المجتمع المستعمِر. كيف لا يمكن معاملته «كطفل»، ذلك المجتمع الذي ـ في اعين المجتمع الذي استعمره، واحياناً ايضاً في عينه هو ـ لا يولد للوجود ولحالته كمجتمع وللمجتمع المستعمِر، الا ابتداء من اليوم الاول للحماية؟ ان المجتمع المغربي من هذا المنظور ليس له سنّه ولكن سن استعماره[١٢].

فليس دون مبرر، إذاً، كنا قد وصلنا الى التشكك، في كل اللغة ـ العامة والعلمية ـ التي يتم التعبير بها عن اصل (واصالة) وآثار واهمية الازمة التي يعرفها مجتمعنا. لأنه يتم النظر الى «التخلف» بصفة عامة، كأنه النقيض البنيوي «للتنمية»، ولأنه ضمنياً او ظاهرياً يتم ارجاع «التخلف» الى التنمية لمعارضته بها فإن السوسيولوجيا، اي لغة «التنمية» التي تقول «التخلف» وتعوضه لكي تقول ما كان يجب على المجتمعات المسيطرة قوله، تستخدم في النهاية كعذر من اجل انكار تخلف المجتمع والمجتمع المتخلف.

لا يمكن لهذه السوسيولوجية ان تبدو في اعيننا نحن «المتخلفين» و«المتأخرين» ـ وكذا موضوعياً ـ الا كطريقة لتحويل التخلف الى تنمية التي ننسب اليها الشر. من الحقل الاجتماعي والاقتصادي حيث يكون الدفاع عن تحديده وبقائه مشروعاً، يتم نقل التخلف الى الحقل الثقافي (في معارضة الحقل الاجتماعي والاقتصادي) حيث تريد السوسيولوجيا التكنوقراطية حصره (مسألة تكوين الاطر، التعريب. . . الخ). اننا نكتشف هنا العلاقة التي تكوّنها السوسيولوجيا عن حالة مجتمعنا او الوضع الاجتماعي للانسان العربي وحالة «تنميته» و«تنمية سوسيولوجيته».

---

(١٢) يجب ان لا يتصور كل من سبق أننا نقوم بنوع من التلذذ الكئيب بنقد قطعي للمعرفة الغربية حول مجتمعنا. اننا لا نريد كذلك ادانة تقدم التقنيات والعلوم الاجتماعية مما يصبح نوعاً من الانكار لتاريخ البشرية. إننا نريد فقط التركيز على ضرورة إزاحة المعرفة عن المركز من اجل الدخول في التاريخ المعاصر كفاعلين وليس كتابعين.

٤ ـ من الاشكاليّات المنهجيّة في الطريق العربي الى علم اجتماع المعرفة(*)

د. غالي شكري(**)

ـ ١ ـ

منذ احداث ١٩٦٨ التي عمّت المساحة الاكبر من الكرة الارضية ظهرت العلوم الاجتماعية كما لو انها المستفيد الاكبر من هذه الظاهرة الكونية. كنّا في ذلك الوقت امام الجيل الجديد من الشباب في حركة اعتراض ملموسة وشاملة بمواجهة المؤسسة العالمية: الجامعة، الحزب، الدولة، النظام الدولي بشقيه الرأسمالي والاشتراكي... الخ. كنّا امام الطلاب والعمال اساساً. وكنّا في باريس وبون وبراغ ووارسو وديترويت ومكسيكو وطوكيو ونيودلهي وبيروت والقاهرة وتونس وسيدني وملبورن ومونتريال.

كان العام ١٩٦٨ حصاداً لسنوات ما بعد الحرب العالمية الثانية، اذا اعتبرنا متوسط عمر الجيل الذي واجه العالم، عشرين عاماً.

كان من الطبيعي ان تزدهر العلوم الاجتماعية. ان وحدة التوقيت ووحدة الجيل وشمول الظاهرة، تشير العوامل الثلاثة الى ما هو «مشترك في العمق»، واختلاف الاجناس والاديان والمذاهب والالوان والمعتقدات السياسية والجغرافيا، يؤكد على ان ثمة شيئاً اخطر من هذه الخصوصيات الوطنية والفكرية والروحية يدفع بها الى اطار موحد يقبل التعميم.

كان هذا الاطار هو الديمقراطية الضائعة. ضائعة من الجامعة والحزب والدولة

(*) نشر هذا البحث في: المستقبل العربي، السنة ٨، العدد ٧٧ (تموز/ يوليو ١٩٨٥)، ص ١٢٦ ـ ١٣٦. وقدم الى: «ندوة نحو علم اجتماع عربي»، تونس، ٢٥ ـ ٢٨ كانون الثاني/ يناير ١٩٨٥.

(**) مفكر عربي من مصر.

البيروقراطية شرقاً وغرباً. ضائعة من الرأسماليات الاحتكارية الكبرى والاشتراكيات الستالينية والرأسماليات الطفيلية التابعة والاشتراكيات الطوباوية الهائمة. ضائعة من الدار والحقل والمصنع والمدرسة. ضائعة كانت الديمقراطية التي هي راية القتال ضد النازية والفاشية على مدى جيلين، هي الحلم القتيل في ظل النصر، وبمواكبة التقدم التكنولوجي الحثيث.

- ٢ -

في ذلك الوقت ظهرت ثلاثة تيارات في العلم الاجتماعي: اولها يميل الى التجزيء النوعي للظاهرة الى مجموعات جغرافية او سياسية او ثقافية، فهو يرى اختلاف المنطلقات ويشير الى اختلاف النتائج، ويجعل من وحدة التوقيت مشكلة ثانوية لا يجوز ان نستخلص منها اطاراً عاماً لجميع الانتفاضات الشبابية في ذلك العام[١].

والتيار الثاني يقول ان حرب فيتنام وازدهار مجتمع الاستهلاك هما محور الانتفاضة العالمية وسط الشباب: في الغرب الرأسمالي وفرة تتعاظم الى حد التخمة لدى الطبقات الموسرة منذ القديم ومن اغنياء الحرب الجدد، على حساب الطبقات الشعبية. وابناء هذه الطبقات هم الذين دخلوا الجامعات حديثاً، وهم الذين يعملون في المصانع، وآباؤهم هم الذين قتلوا في الحروب، ولذلك فهم الذين يثورون الآن، هناك صراع طبقي على الصعيد العالمي، ضحيته الاولى هي شعوب المستعمرات السابقة والراهنة وخاصة شبابها من الاغلبية المطحونة مرتين، محلياً من ورثة الاستعمار، وخارجياً من الاستعمار الجديد. والضحية الثانية هي شباب الطبقة العاملة والبرجوازيات الصغيرة في الغرب. والضحية الثالثة هي الاجيال الجديدة في الشرق الاشتراكي - الآسيوي والاوروبي على السواء - وقد ورثت البنى الاقتصادية والاجتماعية والسياسية الستالينية مع دعاوى عريضة بأن الستالينية قد ماتت[٢].

وكان التيار الثالث يقول ان ما جرى لا علاقة له بالماضي او بالحاضر، وانما له علاقة بالمستقبل، فهو اشارة مبكرة من «الدورة الحيوية للمجتمع» بما سيلقاه في القريب من ازمات اكثر خطورة رغم اختلاف المظهر. اي ربما كان مظهر الانتفاضة عام **١٩٦٨** خشناً، ولكن سرعان ما ستنتهي فظاظتها، وتبقى قيمتها الحقيقية في كونها اختراقاً للمجهول القادم لا محالة من بطالة وتضخم وارهاب وحروب باردة وساخنة. ان المستقبل يحمل في طياته شحنات الخطر، وانتفاضة **١٩٦٨** هي اداة التنبيه التي شاركت في صنعها

---

(١) Noam Chomsky, *L'Amérique et ses nouveaux mandarins*, trad. par J. M. Jasienko (Paris: Éditions du Seuil, 1969), pp. 208-302.

(٢) Norman Brinbaum, *The Crises of Industrial Society* (New York, 1969), pp. 62-93.

الانسانية كلها، لأن الجنس البشري كله هو المستهدف[٣].

بالطبع، لست اضيف هنا «التفسيرات» السياسية التي صاحبت نهاية الستينات من هذا القرن. لا يعنينا هنا ما قيل في الشرق من انها مؤامرة استعمارية، وما قيل في الغرب من انها مؤامرة شيوعية، وما قيل في بلادنا من انها مؤامرة صهيونية. ربما كان ذلك كله حاضراً او غائباً، فالذي يعنينا هو موقف، او مواقف، الفكر الاجتماعي من هذه الظاهرة التي ستلقي ظلها في ما بعد على ما يعرف الآن تحت عنوان «ازمة العلوم الاجتماعية المعاصرة». ان اية ازمة في هذا المجال هي في صميمها ازمة منهج. واية ازمة منهجية لا تتشكل ذاتياً وفق القوانين الداخلية الخاصة بهذا العلم دون ذاك، وانما هي تتشكل في خضم الظاهرة او جملة الظواهر الاجتماعية التي تعالجها. وتشارك القوانين الداخلية للعلم في صياغة الازمة لا في صناعتها.

لقد تصور الكثيرون - في عصر خروتشوف - ان المؤتمر العشرين للحزب الشيوعي السوفياتي هو الحد الفاصل بين الستالينية وعصر «ذوبان الجليد». ولم يكن هذا صحيحاً بأي معيار، فبعد اكثر من عشر سنوات وقعت احداث براغ ووارسو، وبعد ربع قرن وقعت احداث بولونيا التي ما تزال تتفاعل. وبالرغم من اية تورطات للغرب او الصهيونية في هذه الاحداث، فقد تبين ان الجذور والهياكل الستالينية هي السبب الرئيسي في تحديها المتصل لمتغيرات العصر الجديد، اقتصادياً واجتماعياً وثقافياً.

انها ازمة الديمقراطية في الانتاج والاستهلاك والثقافة. ولكن ازمة الديمقراطية في المجتمعات الاشتراكية لها طبيعتها الخاصة. وبالتالي فإن «الازمة المنهجية» للعلوم الاجتماعية (الاشتراكية) لها طبيعتها الخاصة كذلك. ولكن هذه الازمة: (الديمقراطية) في الحياة و(المنهجية) في العلم هي جزء لا ينفصل عن «المشترك في العمق» مع بقية الظاهرة العالمية، بالرغم من الطبيعة الخاصة.

في الغرب الرأسمالي بدت «الديمقراطية» من البديهيات، بحيث لا يجوز اعتبارها من اشكاليات ١٩٦٨، ولكن الاحداث التي توالت طيلة ربع قرن برهنت على التراجع الدموي الساحق للديمقراطية على مختلف المستويات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية: (١) «التحديث» على حساب الديمقراطية، فبدلاً من تجويد نوعية الانتاج وتخفيض سعر السلعة، يتم الاستغناء الدوري عن العمال والتخلص الدوري من جبال الزبد وانهار الحليب؛ (٢) «الازدهار» على حساب الديمقراطية، بالعدوان العسكري

---

(٣) M. Devèze, *Histoire contemporaine de l'université* (Paris: C.D.U.S.E.D.E.S.: De Pékin à Berkeley en passant par Paris, 1976), IIIe Partie, pp. 237-391.

المباشر اوغير المباشر على الشعوب الاخرى في الشرق الاوسط وامريكا الوسطى وافريقيا السوداء؛ (٣) «التقدم» على حساب الديمقراطية، باحتكار التكنولوجيا والابقاء على اساسيات النظام النقدي العالمي السائد واخفاق محاورات الشمال والجنوب والحوار العربي - الاوروبي، وتعاظم الاتجاهات العنصرية في الدولة والمجتمع، والاضطهاد المتزايد للاقليات العرقية والدينية والمذهبية من المهاجرين واللاجئين والعمال الوافدين، واطراد نشاطات المافيا وتعدد أشكال العنف ووسائل الارهاب.

في بقية انحاء العالم المستعمر حديثاً او قديماً، العالم التابع المتخلّف، يبدو ان غياب الديمقراطية لا يحتاج الى دليل. ويبدو كذلك ان الديمقراطية كمسألة محورية، ولكونها في الاصل اشكالية مركزية، هي الاطار الاجتماعي الاكثر دقة وشمولاً لمعرفة المفارقة الرئيسية لعالمنا المعاصر بمختلف تجلياته السوسيولوجية ورغم اختلاف نقاط الانطلاق التي تصدر عنها هذه التجليات. من هنا تستحق الالتفات امثال هذه العبارة المبكرة «لا توجد ظاهرة اكثر الحاحاً للدراسة اليوم اكثر من الظروف التي تدرس من خلالها الحركات الاجتماعية الجديدة التي يجب ان تظهر... ان استعادة الديمقراطية، اذا حدث ذلك حقاً، يمكن ان تحدث من خلال التفكير الجماعي للافراد لما يرغبونه، وما يطلبونه، ومن خلال تنظيمهم للتحرك معاً»[٤]. وهي عبارة موغلة في التعميم، ولكن صاحبها لم يقصد مطلقاً الى «تفصيل» الديمقراطية او «تخصيص» مستوياتها. لم يخطر بباله ان يصنف الديمقراطيات الاشتراكية او البرجوازية، الاقتصادية او السياسية، الاجتماعية او الثقافية. اراد فقط ان يشير الى «المشترك في العمق» مما دفع العلم الاجتماعي الى الازدهار في نهاية الستينات، ثم دفع به الى الازمة بعد اقل من عدة سنوات.

ان التيارات الثلاثة التي حاولت تفسير ظاهرة ١٩٦٨ تدل، رغم تناقضاتها الجزئية، على الازدهار. فالانتفاضة في خاتمة المطاف لها علاقة بالماضي والحاضر والمستقبل، لها عموميتها ولها ايضاً خصوصياتها. لذلك كان الازدهار الطارىء «كمياً». اما ما جرى طيلة السنوات التالية فهو ازمة «كيفية» في المنهج والرؤية، لا في ادوات البحث وحدها، و «اذا ظهر ان علم الاجتماع في ازمة هذه الايام، فلا يرجع ذلك الى عدم تمكنه من الوصول الى قوانين عامة، ولكن لأن العديد من تعميماته الوصفية، ونماذجه وتفسيراته، تبدو غير ملائمة، سواء لأنها

---

(٤) Seymour M. Lipset, *Agrarian Socialism: The Cooperative Commonwealth Federation in Saskatchewan: A Study in Political Sociology* (Berkeley: University of California Press, 1950).

ولكن النص المذكور هو من ترجمة عادل مختار لكتاب: توماس بيرتون بوتومور، علم الاجتماع: منظور اجتماعي نقدي (فاس، المغرب: [د. ن.]، ١٩٧٩)، ص ٢٦.

استنفـدت قدرتها على اثارة استكشافات جديدة، او لأن الواقع الذي تطبق فيه قد تحوّل بالقدر الذي جعلها غير ملائمة»(٥).

ازمة المنهج في علم الاجتماع تولد من رحم الازمة الاجتماعية ذاتها. لقد ادت حركة ١٩٦٨ واجبها كاملاً في استخلاص حصيلة جيل من مرحلة ما بعد الحرب، وفي تجسيد البرهان على فساد النظام الدولي الراهن آنذاك، وفي التنبيه الى ما سيكون عليه المستقبل القريب من ضراوة. ولقد كان ازدهار العلم الاجتماعي كمياً بمعنى قدرته على استيعاب هذه الابعاد الثلاثة بمختلف وجهات النظر وادوات البحث ووسائل الاستطلاع والقياس والاستدلال. وكانت الديمقراطية عنواناً عاماً صحيحاً. ولكن شيئاً في الواقع لم يتغير من حيث النوعية والشمول. توقفت حرب فيتنام مثلاً، ونشبت حروب عديدة في مواقـع اخرى. بلغت الثورة الالكترونية ذروتها، ولكن التناقضات داخل النظام الدولي بلغت هي الاخرى ذروتها. ودخلت العلوم الاجتماعية متاهة الازمة ودهاليز السرية مسلحة بأدوات تحليل الخـطاب واحصـاء الارقـام وعلم الدلالات، ولكنها اصبحت جزءاً من الازمة، وأضحت لها اشكاليتها الخاصة.

ذلك اننا نحن العرب، كجزء لا يتجزأ من الازمة الاجتماعية الكونية (بلادنا مصدر طاقـة مادية هي النفط، وطاقة روحية هي الاسلام، كلاهما يتفاعل مع مستقبل العالم ومصيره)، هل يمكن لعلم الاجتماع في بلادنا ان يبقى بعيداً عن «عالمية الازمة»؟ أم انه يضيف من وحي خصوصيته زاداً اليها؟ يقول احد الآراء «ان المجتمع في اشد الحاجة الى التنمية في ظل منهج علمي. ولكن المسألة الاجتماعية تخلفت عن هذا المنهج طويلاً. ولعل الحاكم السياسي في الماضي كان سعيداً بذلك، فقد كان حريصاً على ان يبقى المجتمع على حاله لا يعرف طريقه الى التغيّر، ولا يعرف تفسيراً لحركته اذا تحرّك. ان دراسة المجتمع تتضمن شكاً ونقداً، ولهذا كان البحث العلمي في التغيير الاجتماعي جزءاً من معركة التغيير ذاتها»(٦).

وهذا صحيح بوجه عام، ولكن التغيير - الديمقراطي - في حالة اتفاقنا على صواب التشخيص العالمي للازمة، يحتاج الى تبويب الخصوصية. اننا لم نكن من اهل «النصر» في الحرب العالمية الثانية. في عام النصر الدولي، كنا مهزومين في حرب فلسطين عام ١٩٤٨ وعشية الانتفاضة الشبابية العالمية كنا مهزومين في حرب ١٩٦٧. اي اننا في اطار الازمة الكونية للديمقراطية كنا الى جانب «المشترك في العمق» جيل الهزيمة العربية. هذه خصوصيتنا الاولى، تلحق بها خصوصيات تشتبك مع الظاهرة الاستعمارية «العالمية» والظاهرة الصهيونية، وخصوصيات تشتبك مع ماضينا المثقل بالتاريخ والممزق بالتاريخ

(٥) بوتومور، المصدر نفسه، ص ٥٣.

(٦) احمد محمد خليفة، في المسألة الاجتماعية (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٠)، ص ١٩٢.

ايضـاً. وهي الخصـوصيات التي تبعث من جديد الحـركـات الـدينية - السياسية. وخصوصيات تشتبك مع الجغرافيا المبعثرة هي الاخرى بين الاقليمية العرقية او الطائفية او المذهبية وبين الاممية الدينية، تتحاشى ما امكن الوحدة القومية. كانت حرب ١٩٦٧ وحرب لبنان وحرب ايران قد اسقطت من الوعي العربي حكم الفرد لمصلحة «الحاكمية لله»، واسقطت ولاية الحزب لمصلحة ولاية الفقيه، واسقطت دولة العسكريين ورجال الامن لمصلحة دولة رجال الدين. وانتشر العنف الدموي والعنف المضاد من الخليج الى المحيط، ولم ينج بلد عربي واحد تقريباً.

- ٣ -

ولذلك كانت ازمة العلوم الاجتماعية في الوطن العربي اكثر تركيباً منها في الشرق او الغرب. اننا لم نحظ بالازدهار الكمي الذي صاحب انتفاضة ١٩٦٨. ولكن الازمة المنهجية التي تلتها اصابتنا بأزمات مضاعفة. وكان الحل في تقدير البعض هو انه «لا بد من التنسيق بين التحليل البنيوي والتحليل التاريخي، ويتشكل التنسيق في هذه الحالة من التركيب بين البنية والنشوء، اذ يتأثر تكوين الاجيال الجديدة من قبل الاجيال السابقة، وان كل دراسة مقارنة تنصبّ على نمو الكائن البشري في مختلف الاوساط الاجتماعية، وتقدم معلومات عما تضيفه الجماعات الى طبيعـة الانسـان. ولهـذا لا يجب إغفـال اهمية الرجوع الى التاريخ في البحث عن مسببات الظاهرة الجغرافية، وكيفية تشكّلها الزمني عبر التفسيرات الاجتماعية والاقتصادية التي مرّت بها»[٧].

وهذا صحيح، ولكنه يقترب بنا حثيثاً من ابواب الايديولوجيا في علم الاجتماع، وفي وقت يؤرخ له البعض بأنه عصر نهاية الايديولوجيا[٨]، ويعنون عصر ما بعد الحرب او عصر الحرب الباردة او عصر التوازن الدولي. وكأن المفهوم الايديولوجي يرتبط تلقائياً بمفهوم العلاقات الدولية بين الاشتراكية والرأسمالية. ولكن هناك من يربط بين نهاية عصر الايديولـوجيا وبداية عصر التكنولوجيا، باعتبار ان المجتمع الديمقراطي (المقصود هنا الامريكي) لا يعرف الصراع الايديولوجي، فما به من مشكلات بين الفرد والجماعة لا يرقى الى مستـوى الايديولـوجيا[٩]. وبـالـطبـع، فإن جميع الاتجاهات الميكانيكية او الدوغمائية في الماركسية ترى ان المجتمع الاشتراكي يخلو من الصراع الايديولوجي.

---

(٧) فاضل الانصاري، الجغرافيا الاجتماعية (دمشق، ١٩٧٨)، ص ٨١.

(٨) Daniel Bell, *The End of Ideology on the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties* (Glencoe, Ill.: Free Press, 1960).

(٩) E. Shells, «The End of Ideology,» *Encounter*, vol. 5 (November 1955), and Georgii Efimovich, ed., *Science, Technology and Economic Growth in the Developing Countries*, trans. Jenny Warren (New York; Oxford: Pergamon Press, 1978).

هكذا يصبح التساؤل عن الفرق بين الفكر والايديولوجيا احد المداخل الى سوسيولوجيا المعرفة[١٠].

وفي موازاة الاشكاليات الغربية المتعددة في علم الاجتماع، كان التطور النوعي المستقل في اوروبا الغربية والولايات المتحدة واليابان وبعض اقطار امريكا اللاتينية، يصوغ الازمة في عملية تحديث متصلة لأدوات البحث الاجتماعي بدءاً من علم الدلالات، وليس انتهاء بمناهج تحليل الخطاب او النص او المضمون. كان هذا التطور في عملية التحديث الغربية المعاصرة جزءاً لا ينفصل عن الازمة التي صاغتها الانثروبولوجيا البنيوية باقتدار.

في بلادنا كان الارتباط بما يسمى دائماً «المناهج الحديثة» في الغرب من الاشكاليات الاساسية في تفكيرنا الاجتماعي. كان الارتباط العضوي بالبنية الكولونيالية ثم تطوّر هذا الارتباط في عصر الامبريالية قد اسهم في الانحراف التاريخي بمعنى التفاعل الحضاري المتكافىء. كان الاتصال بابن خلدون، فضلاً عن الاتصال بما سبقه من تراكمات العلم العربي في العصر الوسيط، قد تمزق رأسياً وافقياً: بهيمنة السلطنة العثمانية اكثر من خمسة قرون، وبديناميكية العلم الغربي في استيعاب العلوم والفلسفة العربية حتى ابن خلدون. لمّا لم يتقدم الورثة الشرعيون، حصل على شرعية الارث، القادرون على توظيفه واستثماره وتطويره، بحيث تستحيل العودة اليه كما كان، وانما لا بد من البدء من النقطة التي وصل اليها. هكذا اصبح الاتصال بالغرب حتى في ظل الهيمنة العثمانية (تجربة محمد علي في مصر وخير الدين في تونس) من الضرورات القصوى. ولكن طبيعة الاتصال هي الاشكالية الرابضة في جوف الازمة التاريخية التي تواجهنا على مدى قرنين. واحتدامها في العلم الاجتماعي الراهن هو جزء من الظواهر العربية الراهنة.

إن ما يجري بين هزيمة ١٩٦٧ وغزو بيروت في ١٩٨٢ هو الصيغة السوسيولوجية البارزة للمرة الاولى في تاريخنا الحديث بأكمله. كان هذا التاريخ يعتمد بمدّه وجزره على معادلة عصر النهضة القائلة بالتوفيق بين الاسلام والغرب[١١]. ولكن هذه المعادلة سقطت في هزيمة ١٩٦٧، ودفنت تحت انقاض بيروت في ١٩٨٢. في ظل تلك المعادلة (التي يمكن ان نفترض عمرها بقرن ونصف)، كان ممكناً لأشباه البرجوازيات العربية الممسوخة

---

(١٠) «Débat: toute pensée est-elle idéologique?» dans: Jean Duvignaud, comp., *Sociologie de la connaissance: Etudes* (Paris: Payot, 1979), pp. 13-70.

(١١) I. H. Qureshi, «Islam and the West: Past, Present and Future,» in: Altaf Gauhar, ed., *The Challange of Islam* (London: Islamic Council of Europe, 1978), pp. 236-247.

ان «تستورد» العلم الاجتماعي من الغرب كما لو انها تستورد قطع غيار السيارات واجهزة التكييف. كنا نستورد مع «العلم» لا برامجه ومناهجه فقط، وانما ادواته وازماته ايضاً. كانت تنقصنا المسافة الموضوعية بيننا وبين الآخر، او ما نسميه بالرؤية النقدية. وكنا نستخدم ادوات المنهج «الحديث الاستيراد من الغرب» ومفاهيمه بكل ما تشتمل عليه من ازماتها الخاصة، فنحدِّد العيّنة الاجتماعية ونهيكل مجالات البحث االاجتماعي ونبلور وسائل الاستقراء ونشكل اطارات القيمة والمعيار حسب ما تمليه تلك المفاهيم «الحديثة» وما تفرضه هذه الادوات «العلمية» المتأزمة اصلاً في مهدها. حينئذٍ كنا نحصل على نتائج مُعدة سلفاً ضمن فروض «المنهج الحديث». هي نتائج مأزومة بالضرورة وليست نتائج سويّة.

نقصان الرؤية النقدية اولاً، ثم انعدام القدرة على اختبار واقعنا الاجتماعي اختباراً صحياً وصحيحاً، هما معاً من ظواهر سقوط النهضة التي كانت اصل الاصول في الاشكالية، هو الطبيعة الاجتماعية للطبقة التي «استوردت» مناهج العلم الاجتماعي و«ترجمتها» الى برامج في الجامعات و«نسختها» في ابحاث ميدانية مختلفة.

كانت نقطة الانطلاق في التعامل مع الغرب، هي الخطأ. ولكن، ما معنى الصواب هنا وما معنى الخطأ؟ هل كان يمكن لمنظور آخر ان يكون صاحب المبادرة؟ اننا الآن فقط، ومن بُعد تاريخي اجتماعي ثقافي، نقول ان العلم كالتكنولوجيا فعلاً، ولكنهما ليسا للاستيراد والتصدير بلغة البرجوازيات العربية المشوهة. انهما للتراكم والحوار الحضاري والابداع، وفي الاحوال الاستثنائية التي ينقطع فيها التراكم ـ كما هو حال العرب ـ فإنه يبقى لنا التفاعل الحضاري الخلاق، اي الرؤية النقدية لمنجزات الآخر والمواجهة الشجاعة لواقعنا باختباره اختباراً حياً مباشراً من دون وسائل «علمية، حديثة» من شأنها تزيين الواقع المشوّه بتجزيئه وتفتيته وتفكيك جذور الاتساق في بنائه الممسوخ.

لقد انهت الازمة النهائية (١٩٦٧ ـ ١٩٨٢) شرعية العمل وفقاً لمقاييس عصر النهضة (الاسلام والغرب)، وطالما ان المعادلة سقطت في الواقع الاجتماعي، فإنها تسقط على الفور في العلوم الاجتماعية. ان النظرية الوظيفية او التحليل البنيوي على سبيل المثال هما في ازمة خانقة في الغرب، ومع ذلك فإن الكثيرين منا يعالجون بهما مسائل بالغة الخصوصية في طليعتها النمو المتعاظم للجماعات الاسلامية الاكثر جذرية من الاخوان المسلمين. ان هذا النمو ليس نمواً ذاتياً مستقلاً عن نمو ظواهر اخرى في المجتمع العربي، كازدهار النفط وعصر «الانفتاح» والصلح التدريجي مع العدو القومي التاريخي والنشأة المفاجئة والسريعة لشرائح اجتماعية قائمة على اعمال الوساطة. ماذا يستطيع ان يفعل هنا منهج تحليل المضمون او علم المفردة والدلالات؟ واذا اتجهنا الى الانساق الفكرية حسب النظرية الوظيفية، ماذا نحصد في النهاية؟

وكيف تكون اصلاً «العلاقة مع الغرب» موضع شبهة من جانب التيارات الاسلامية، ونحاول فهمها بمنهج غربي، ربما كان قد فسد في بلاده؟

النتيجة هي اننا في عصر علم الاجتماع ـ هكذا يقال ـ نواجه في بلادنا ازمة عميقة على صعيد هذا العلم، ازمة مركبة اكثر عمقاً من الازمة التي يعانيها الغرب. ولعله من المظاهر الصارخة لهذه الازمة ان الكمّ الغالب من الكتابات الاجتماعية العربية هو المؤلفات المدرسية او التراجم لرواد الفكر الاجتماعي او تاريخ النظريات الاجتماعية. والبقية موزعة بين الابحاث الميدانية المبتسرة والاجتهادات النظرية. ولكننا لن نجد في اكثر الظواهر الاجتماعية العربية خطورة واهمية، مراجع ذات قيمة باقية في علم الاجتماع، بل اننا قد نجد في اللغة الفرنسية وحدها عشرة كتب خلال عامين عن ظاهرة الجماعات الاسلامية المعاصرة في مصر فقط. وهنا المشكلة، فسوف تتحول هذه المؤلفات بالضرورة الى مصادر للباحثين العرب الشباب في بلادهم او في الغرب. وهي ليست مصادر «معلومات» فحسب، وانما هي منهج وادوات بحث تنتهي الى نتائج محددة... ما ابعدها عن النتائج التي يمكن ان يحصل عليها باحث عربي من منظور نقدي واختبار عيني مباشر، بمنهج يثمره الحوار الحضاري الخلاق مع جميع المناهج دون خشية من «التركيب» الذي يمكن ان يحصل عليه، بدلاً من «التوفيق» الذي لا يثمر سوى النتائج المزيفة، وبالتالي الوعي الزائف!

هنا لا بد من الاقرار بأن «اللجوء السياسي» الى ما يسمى «المناهج الحديثة» في الغرب، ليس فقط بسبب معادلة عصر النهضة. ذلك ان الثنائية التوفيقية الساكنة «الاسلام والغرب» كان مقصوداً بها في البداية «التنظير الاسلامي لتسويق الغرب»، ولكنها انتهت عملياً الى أن يصبح الغرب هو المنهج، والمجتمعات الاسلامية هي مادة التحليل[١٢]. اي اننا لسنا اكثر من «موضوع» بالنسبة للعالِم الغربي. ان هذه الثنائية قد اعطت في الماضي اينع ثمار النهضة، ولكنها توقفت عن العطاء بتوقف الطبقة الاجتماعية هي الاخرى عن الابداع. ان كتاب طه حسين **في الشعر الجاهلي** هو «النموذج» لتفاعل المنهج الغربي والمادة العربية في مرحلة الصعود الاجتماعي للبرجوازية المصرية. ولكن اغلب ما ينشر الآن من نقد «بنيوي» او «ألسني» في اللغة العربية، هو «النموذج» لاحتضار طاقة الخلْق والابداع لدى هذه الطبقة. واذكر انني حضرت منذ اعوام قليلة مناقشة اطروحة حول شاعر من رواد الشعر العربي الحديث، وقد طبق الباحث على انتاج هذا

---

(١٢) Ibrahim Helmi Abdel Rahman, «Industrialization in and Transfer of Technology to the Muslim World,» in: *The Muslim World and the Future Economic Order* (London, 1979), pp. 273-288.

الشـاعر مقاييس اللغوي البنيوي الكبير غريماس. وقد حضر غريماس المناقشة كأحد اعضاء لجنة التحكيم. وفي احدى اللحظات اشار الى نقد الباحث لقصيدة رقيقة وقال له: «مع سروري باستخدامك لمنهجي، فإني اندهش من تعاملك مع هذه الزهرة الصغيرة التي تحتاج الى سلاح صغير لتنقية الحشائش من حولها لا الى هذه الدبابة التي تقتلعها من الجذور». وكان يقصد بالدبابة منهجه شخصياً.

ان اللجـوء الى امثـال هذا المنهج، خاصة في العلوم الاجتماعية، هو نوع من اللجـوء السياسي يحمي البـاحث حقـاً من الافصـاح الايديولـوجي، ولكنه يحرم علم الاجتماع ايضاً من اينع الثمار. غير ان اللجوء السياسي وحده لا يفسر هذا الايغال في نقـل المنـاهـج «الحـديثة»، والمبالغة في استخدام ادوات هذه المناهج. كان العالِم الاجتماعي العربي في السابق هو استاذ الجامعة، او هو الباحث في مركز علمي تابع للجامعة، او هو الذي يجمع بين العمل الجامعي والكتابة للجمهور. ولكننا مع دخول عصر النفط العربي وعصر علم الاجتماع، إن اجاز التعبير، فإننا قد دخلنا في الوقت نفسه مرحلة جديدة هي مرحلة «الخبراء». هكذا نشأت بعض مراكز البحوث التي تمولها بعض الحكـومـات او بعض الشركات او بعض المؤسسات العربية والاجنبية. وهكذا عملت مجمـوعـات الابحـاث الاجتمـاعية في مختلف مرافق الحياة العربية، واصبح «الخبير الاجتماعي» (وهو احياناً استاذ الجامعة، او عضو مركز البحوث، او الكاتب) منصباً مرموقاً في الهيئات العربية والدولية، الحكومية والخاصة. ان هذه المراكز والهيئات والمؤسسات المحلية والاجنبية، قد تكون بعيدة رسمياً عن السياسة والايديولوجيات. ولكن لم يثبت قط ان نتائج عملها كانت بعيدة عن التوظيف الايديولوجي. على اية حال، فإن اسلوب العمـل والـدّخـل الجيد يضمنـان للبـاحث العـربي في العلوم الاجتمـاعية ملجأ رفيع المستوى، يرتبط فيه العمل الجماعي والبرنامج المستقل عن اي اجتهاد فردي، بالمناعة الاقتصـادية التي يوفـرهـا للعاملين في غواية البحث بالتطبيق الحاذق للمنهج الحديث المتاح سلفاً بأدواته ومصادره.

ليس معنى ذلـك على الاطـلاق ان الاشكالية المنهجية العربية هي البحث في «عروبة المنهج» العلمي او البحث عن «الموضوعية» العلمية. اننا من القائلين بأن مناهج العلم لا جنسية لها، ولكننا من القائلين كذلك بجدلية العام والخاص على الصعيدين النظري والتطبيقي. ومن القائلين بأن ليس كل ما يصدر عن الغرب هو عام، وليس مقدوراً على اية كشوف محلية ان تكون من الخاص. ان التفرقة بين ما هو عام وما هو خاص معيار نوعي لأصـالة الحوار الحضاري الخلاق بين تجارب مختلف الشعوب، لا في الغرب وحده، بل اينما كان العلم والمجتمع. ان الاقتصار على الغرب وحده من زاوية الجغرافيا الـسياسية، والانفتـاح غير المشـروط على كل ما ينجـزه الغــرب في ميادين العلوم

الاجتماعية، هما وجهان متلازمان للاشكالية المنهجية التي تحاصرنا. ذلك ان ما يمكن ان يكـون «قانوناً عاماً» او خلاصات في المنهج، يختلف نوعياً عن «القانون الخاص» الذي تشتمل عليه نتائج المنهج. والقانون العام، او قواعد المنهج، او الجزء الذي يقبل التعميم من هذا المنهج، ليس في عصرنا المعقد وليد تيار او اتجاه او حقل او مجال او تقليد واحد محدد، وانما هو قد يكون حصاداً لمجموعة بالغة التنوّع من التجارب والحقول والتقاليد المعرفية غير المرتبطة بوحدة الجغرافيا السياسية. وكذلك فإن تراكم الخبرات المحلية وحصيلة اختبارات الواقع الوطني المباشر قد تساهم نتائجها في صياغة احدى جزئيات القانون العام، وقد تشكل اضافتها في التعميم احدى قواعد المنهج.

لذلك كان المطلوب دائماً هو تأصيل المناهج، وليس تعريبها باسم الخصوصية. كذلك، فإن الموضوعية لا تتعارض مع الايديولوجيا لأن القول بانتهاء عصر الايديولوجيا واستبدالها بالتكنولوجيا او الفكر «الموضوعي، المجرد» هو بحد ذاته تأويل ايديولوجي متضمن في تضاعيف المناهج «الحديثة». ومع ذلك، فإننا لا نستطيع في المقابل ان نصف السوسيولوجيا بأنها مجرد «احد اشكال الوعي الاجتماعي» او «احد اشكال الفكر الايديولـوجي»، ولا هي بالتـأكيد نظرية المعـرفـة «وان كانت نظرية المعرفة جزءاً أساسياً من كيانهـا»[13]، كقـولنـا إن المادية التاريخية ليست هي علم الاجتماع الماركسي، ولكنها قاعدته المنهجية. ومن هنا فإننا نتفق على انه «ليس غريباً ان نجد في كل مجتمع مجموعة من التبـريرات او الافكار السائدة تقوم بوظيفة مهمة تتلخص في اظهار التنظيم الاجتماعي وبناء القوة به، بالمظهر الطبيعي الذي يتفق وطبيعة الاشياء. وعلى ضرورة ان ينصاع الانسان للمجتمع وان يتبع ما فيه من معايير قيمية، وان يتكيف دائماً مع النسق القائم. بينما الايديولوجيا المواجهة للايديولوجيات السائدة، وهي تستبدل مسلّمات بمسلّمات اخرى، تؤكد امكانية الانسان على تغيير بيئته وعالمه، وتحرضه على ذلك»[14].

ليس الفكـر الاجتمـاعي، كأي فكـر آخـر، محـايداً. ولكننا حين نقول «العلم الاجتماعي»، فإننا نضيف الى الفكر ادوات البحث العلمي وشروطه المنهجية التي تلتزم الحياد المـوضوعي ازاء «المادة الغفل» موضع الاختبار والاستكشاف التجريبي. ولكن العالِم الاجتماعي والمفكر الاجتماعي هما في الواقع شخصية واحدة تتدخل واعية او غير واعية في فرز المادة الخام وتبويبها وفق انساق متعددة من بينها النسق الايديولوجي. وقد لا يكون العالم ـ المفكر، هو الذي سيقوم بصياغة النتائج وتوظيفها اي نقلها من مستوى

---

(١٣) سمير ايوب، تأثيرات الايديولوجيا في علم الاجتماع (بيروت : معهد الانماء العربي، ١٩٨٣)، ص ٨٧.

(١٤) المصدر نفسه، ص ٨١.

التجـريب الى مستـوى التخطيط. ولكن هذا لا ينفي ان ثمة موقعاً ايديولوجياً للبحث والباحث في خريطة البنى الفوقية للمجتمع.

في هذا السياق تتخذ الاشكالية المنهجية العربية في علم الاجتماع بُعداً نوعياً، بسبب الفصـام المـركّب: بين التنمية الاقتصادية والتنمية الاجتماعية من ناحية، وبين التنمية الاجتمـاعية والتنمية الثقـافية من ناحية اخـرى. ان الفجـوات التي تفصل بين الاقتصاد والحياة الاجتماعية والثقافة، تشكل العمود الفقري لهيكل المجتمع العربي، بل المجتمعات (العربية) المعاصرة. ولذلك «ليس من المهم من وجهة نظر تحليلية إثبات العلاقة بين الانتاج الفكري والواقع الاجتماعي بقدر ما هو تحليل اشكال هذه العلاقة في مرحلة معينة لمجتمع معين. هذا التحليل يعد مصدراً اساسياً في المناقشات المتعلقة بالروابط الموجودة بين البنية التحتية والبنية الفوقية والتي افضت الى تأكيد فكرة التبادل الديالكتيكي القائم بينهما خلال جملة من الوسائط التي يجب تحديها لتجاوز التصور الميكانيكي وللتخلص من المثالية والاقتصادوية معاً»[١٥].

ولقـد اقبـل الاهتمام المتأخر نوعاً بعلم اجتماع المعرفة شاهداً لا يدحض على ضرورة «ارتباط المعرفة ككيان ذهني يتمتع بعناصر مستقلة وثابتة، بالمسار الاجتماعي العام. . . فمعرفة (المعـرفـة)، اي معـرفـة مدى ارتبـاط اشكـالهـا بالاطـار الاجتماعي هي مهمة علم اجتماع المعرفة الرئيسية»[١٦] ومن ثم فإن «ملاحظة الواقع ودراسة خصوصياته على الصعيد المعرفي تؤدي بنا حتماً الى تحديد معالم علم اجتماع معرفي يتلاءم مع المعطيات العربية بصفة عامة»[١٧] والقاسم المشترك بين علماء سوسيولوجيا المعرفة «انها تتكوّن من مجموعة الاحكام والافكار والتصورات التي تحكم اذهان مجموعة بشرية، وعدة مجموعات بشرية، تعيش في اطار اقتصادي وسياسي محدد. ومهمة علم اجتماع المعرفة هي دراسة جميع الترابطات الممكنة والمعبرة بين بعض، او جميع، هذه المستويات»[١٨].

- ٤ -

في هذا الصدد ربما كان ابن خلدون من المحاور الاساسية لاحدى الاشكاليات المنهجية التي تواجهنا، بل لعلنا نواجه بالفعل اشكالية خلدونية من الطراز الاول. وهي اننـا انشغلنا طويلاً باثبات اسبقية ابن خلدون على علماء الغرب وفلاسفته، او باثبات موسوعية ابن خلدون التي تشمل اهتمامه بكل ما طلع علينا به العصر الحديث في الغرب

---

(١٥) الطاهر لبيب، سوسيولوجية الثقافة، الدراسات الخاصة، ١٢ (القاهرة: معهد البحوث والدراسات العربية، ١٩٧٨)، ص ٣٨.

(١٦) فردريك معتوق، تطور علم اجتماع المعرفة من خلال تسعة مؤلفات اساسية (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٢)، ص ٥.

(١٧) المصدر نفسه، ص ٨.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٩.

من فلسفة تاريخ وعلم اجتماع سياسي وعلم اجتماع معرفة الى بقية الفروع، وفروع الفروع. ولقد كان هذا الانشغال من جانبنا صحياً ومطلوباً في احدى المراحل بعد انقطاع طال مداه عن الجذور. ولكن استمرار الانشغال في هذا النطاق يلهينا عن بحث السبل لاعادة الحياة الى الجذور حتى نتصل بها وتتصل بنا، بدلاً من مجرد اكتشافها والاكتفاء بوضعها الاثري في متحف الذاكرة.

لقد كان اقصى ما توصلت اليه المكتبة الخلدونية المعاصرة هو نسبة كل تيّار فكري عربي معاصر الى جذر خلدوني، فهو المادي، وهو المثالي، وهو الجدلي، وهو كل شيء.. مما يعني ان ابن خلدون قد اصبح الى جانب المناهج الغربية من مصادر الشرعية. وهذا كسب كبير يشوبه ان النظر الى التراث الخلدوني قد تم في الاغلب الاعم بالمناهج الغربية ذاتها، او باسقاط الخلدونية على مشكلات عربية راهنة بعيدة تماماً عن البيئة النظرية لابن خلدون، فضلاً عن بعدها الاكثر راديكالية عن البنى الاجتماعية ـ الثقافية التي ظهر من خلالها ابن خلدون.

من المهم ان نؤوِّل ابن خلدون فنقول انه يربط بين المعرفة والحركة الاجتماعية، وان القدرة البشرية على استيعاب المعرفة تحدد الشكل المعرفي ومستوى العلم. وان الشكل الاجتماعي هو حصيلة تقاطع الزمان مع المكان، اما التاريخ فهو حصيلة تقاطع الشكل الاجتماعي مع الجدلية، وان الجدل هو حصيلة تقاطع المعرفة والشكل الاجتماعي، وهكذا تصبح المعرفة هي «البنية المعرفية»، ويصبح للتجريد طابع بنيوي وليس مثالياً «ان ابن خلدون مستعد لتدمير كل حاجز بين الوظيفة النوعية والوظيفة الكمية للمعرفة. انه لا يأخذ كلاً منهما على حدة، بل ينطلق منهما في آن معاً. كما انه لا يعتبرهما من طبيعة مختلفة، بل من منحى مختلف، حيث ان الاثنين لهما قاعدة مشتركة هي الانتماء الى الواقع الاجتماعي ـ التاريخي. الاثنان لهما دوران متكاملان رغم اختلاف المظهر، الاول كأنه في الآخر، في بنيته الداخلية وليس خارجها. ان ما يميز هذين المستويين من المعرفة هو الخصوصية اذن وليس الاختلاف»[١٩].

يبقى ان الاشكالية الخلدونية تطرح علينا، بغير التباس، مهمة التأصيل المنهجي، ومهمة التواصل التاريخي بشرعية الوراثة والاكتساب معاً دون انفصال. واصالة ابن خلدون هي انه لم يقفز الازمنة، وانه دخل التاريخ العام لسوسيولوجيا الحضارات. وهو الى جانب تراثنا في الفكر الاجتماعي لن يمنح علماء الاجتماع في بلادنا ارضية منهجية واحدة تنطلق من «العصبية»، فلسوف تبقى التعددية دائماً. ولكنها لن تكون، او لا ينبغي ان تكون تعددية النقل عن «الجاهز» الاجنبي، تعددية الصدفة الجغرافية في تلقي العلم،

(١٩) المصدر نفسه، ص ٢١.

وانما الاشكالية هي ان يصبح الاتصال والانفصال عن ابن خلدون وغيره منطلقاً في بناء رؤية عربية لسوسيولوجيا المعرفة تتوحد لغتها وتتعدد لهجاتها وصياغاتها وبُناها. ان الحضور الايديولوجي في علم الاجتماع لا يعني مطلقاً الوحدة الايديولوجية بين علماء الاجتماع، وهو امر مستحيل حتى في المجتمعات الاشتراكية حيث الاختفاء التدريجي للطبقات. والحوار مع المناهج الغربية كالبحث الميداني في الواقع المعني، جزء من الحضور الايديولوجي في علم الاجتماع.

ـ ٥ ـ

ان الاستقطاب المعروف في الفكر العربي الحديث بين السلفية والتغريب، ومعادلة النهضة في التوفيق بين التراث والعصر (الاسلام والغرب)، لم يحدث ايهما تماماً في علم الاجتماع، وإنما كانت الغلبة المنهجية للغرب دون منازع. ومن هنا كان الحوار مع الغرب ضرورة قصوى على صعيد المنهج، لأنه اصبح تراثاً سوسيولوجياً في لغتنا. وهو تراث حيّ وليس تراثاً متخفياً. بيننا من يرى قوانين الوعي تولد من التقاليد كما كان يقول ميشال دي مونتاني (Michel de Montaigne) في القرن السادس عشر. ومنّا من لا يرى في الذهنية البدائية اباً او جداً قديماً للذهنية الحديثة، لأن العقل بنية ذهنية مرتبطة بالجغرافيا لا بالتاريخ، كما يقول برهل (Bruhl) في بداية القرن الحالي. ولدينا من يعتقد بأن الدين هو صاحب المفاهيم الاساسية في حياة البشرية كما كان يقول دوركهايم (Dur-kheim) في بداية القرن ايضاً، وهو الذي كان يؤمن بأن «الشكل يتضمن جميع الاشياء، والطبقة الرفيعة تحتوي جميع الطبقات الإخرى» وان «الوعي الجماعي هو ارقى اشكال الحياة النفسية، ذلك انه وعي الوعي». وعندنا من ينظر الى الثقافة باعتبارها «مجموعة من المعاني والقيم والمقاييس التي يتميز بها الافراد في حالة تفاعل متبادل ومجموعة المؤسسات التي تُموضع وتُكيف اجتماعياً وتنقل هذه المعاني» كما كان يقول سوروكين (Sorokin) غداة الحرب العالمية الثانية. وفينا من يعتنق المقولات الماركسية من لوكاكس (G. Lukacs) الى غولدمان (Goldman)، والمقولات التي تتقاطع مع الماركسية من كارل مانهايم (K. Mannheim) الى جورج جيرفيتش (G. Gurvitch).

هذا التنوع الشديد في «النقل» عن الغرب، يستجيب في الاصل لاحتياجات موضوعية داخل البنية الاجتماعية التي ابرزت عالم الاجتماع العربي و«منهجه» و«تطبيقاته»، فليس مجرد النقل هو التعبير الاكمل عن الطبيعة الاجتماعية للطبقة او الفئة او الشريحة التي ينتمي اليها الباحث العربي. وانما الينابيع المنقول عنها هي الاكثر دلالة على هذه الطبيعة بدءا من التيارات الغيبية والعنصرية والليبرالية وليس انتهاءً بالاتجاهات المادية غير الجدلية والجدلية غير المادية، والمادية الجدلية الى غير ذلك.

ليست الاشكالية في هذا التنوّع لأنه سيبقى دائماً. ولعله يتحول لأن يكون مصدر ثراء منهجي وخصوبة حين تنشغل غالبيتنا عن النسخ بالتأصيل، وعن الانبهار بالحوار، وعن الانقطاع بالتواصل، وعن التسليم بالرؤية النقدية. ولن يحدث ذلك خارج نطاق الجاذبية الارضية للوطن، ولا خارج الاطار المرجعي الوحيد الصحيح: الحركة الاجتماعية للشعب، بكل ما تشتمل عليه من تاريخ قومي وتراث انساني.

٥ ـ المسألة النظرية والسياسية لعلم الاجتماع العربي (*)

علي الكنز (**)

اني لواثق ان لقاءنا في هذه الندوة، الذي اضحى ضرورة، سيبقى في سجل المستقبل حدثاً مهماً في سبيل ولادة وتكوين السوسيولوجيا العربية.

اقول ولادة اذ لا يعني تزايد علماء السوسيولوجيا في الوطن العربي وما نشهد من تعدد لفروع هذا العلم، اننا توصلنا الى ايجاد سوسيولوجيا عربية تحتفظ، كونها علماً، بنتائج لها صفة العمومية، وتتميز بخصوصية اشكاليتها وموضوعها ووثاقة الصلة التي تربطها بالمجتمعات العربية، هذه المجتمعات التي يقع عليها مهمة انتاجها.

اذا اردنا تقويم الممارسات السوسيولوجية الحالية في بلادنا، امكننا وصفها بتبعيتها الاساسية للسوسيولوجيا الغربية.

يمكن ان نؤكد هذه الحقيقة دون خوف وقد انسحب هذا الحكم علينا سابقاً.

تأخذ هذه التبعية اشكال التكرار والتقليد، أكان هذا التقليد واعياً ام غير واعٍ ، مما يؤدي الى انعكاس، او بالاحرى انحراف قضايا واشكاليات العالم الغربي داخلَ البنى الثقافية والاجتماعية لعالمنا. وتتعدد هذه الاشكال وتختلف مع اختلاف التاريخ الاستعماري الذي عرفته بلادنا، ومع سياسات بلداننا الحاضرة، ومع تاريخ مؤسساتنا الجامعية ومدى تماسكها.

وفيما يتبدى تأثير النظريات الانكلوساكسونية في المشرق، نلاحظ ان السوسيولوجيا

(*) دراسة قدمت الى: ندوة «نحو علم اجتماع عربي»، تونس، ٢٥ ـ ٢٨ كانون الثاني/ يناير ١٩٨٥.

(**) جامعة الجزائر.

الفرنسية هي التي تسيطر على المغرب، علماً بأن التقارب الجغرافي والثقافي للمغرب مع العالم الغربي يسهل له اقامة علاقات مباشرة وعميقة مع النظريات التي تتطور هناك. وتزدهر من ثم في القاهرة كما في الرباط كما في الجزائر وتونس، نظريات دخيلة من انتاج غربي وغير معدّة لتلائم البيئة الاجتماعية المحلية. وهكذا، نرى نظريات الوظائفية والبنيوية ومختلف الماركسيات الصادرة عن باريس وموسكو وفرانكفورت، والمنحى الثقافي وعلم الاجتماع البيولوجي وغيرها ايضاً من التيارات الفكرية التي ظهرت على الارض الاوروبية انطلاقاً من اشكاليات لها خصوصيتها، نرى هذه النظريات قد نقلت كما هي الى الجامعات العربية لتردّد فيها بشكل آلي.

فيبدو كما لو ان الممارسات السوسيولوجية في بلادنا قد اقتصر دورها على ان تكون محطات وساطة للنظريات الغربية، اي ان تقوم بالدور السلبي الذي يعود للمقلِّد ـ كما هو حال الاطفال مع الكبار ـ هذا الدور الذي تقلده بلادنا في مجالات اخرى كمجال نقل التكنولوجيا مثلاً.

ويواجه علماء الاجتماع في بلادنا المسائل الصعبة ذاتها التي يواجهها الصناعيون في مجالهم، التي تتعلق بالتنظيم الاجتماعي للمصنع المستورد كما تتعلق بتأمين صيانة الآلات، التي ينشأ عنها حالة من التبعية للاخصائيين الاجانب. لقد جعلتنا ايجابيتنا تجاه النظريات السوسيولوجية الغربية نتقن التعليم في هذا المجال، الا انها لم تعطنا الادوات اللازمة لمعالجة قضايا واقعنا الذي يختلف في تكوينه ويزيد تعقيداً على واقع المجتمعات الغربية. لذا، تبقى الابحاث المحلية، باستثناء بعضها القليل عقيمة، اذ تؤدي في احسن الحالات الى تجميع طائفة من المعلومات التجريبية يعاد تركيبها في اشكاليات مصطنعة لا تلائم الواقع.

لقد برهنت التجربة انه من الصعب استعمال ادوات تحليل مستوردة من حضارة اخرى، في بحوث محلية.

ان الفقر النظري والعقم اللذين يميزان انتاجنا الحاضر، انما يعودان الى علاقة السوسيولوجيين العرب بأدوات التحليل السوسيولوجي اكثر مما يعودان الى الادوات نفسها

وبالفعل، فإن علاقتنا بالنظريات الغربية، كأية علاقة وضعية وبراغماتية (ذرائعية) لا يمكن ان تؤدي الا الى النتائج ذاتها التي توصلت اليها النظريات الغربية، وهي نتائج غير ملائمة لبيئتنا، كونها جردت من اطارها الاجتماعي والتاريخي وانفصلت عن مسار تكوينها المعرفي (الابيستمولوجي).

واذا ما اقتبسنا مفهوماً لماركس، فلا يغيب عن بالنا ان هذا المفهوم بالذات هو نتاج لتضافر عاملين: الاول هو تاريخ طويل من البحوث التجريبية قامت بها المجتمعات

الاوروبية، والثـاني هو مجـابهـة نظرية لعلماء ونظريات متعددة، كريكاردو ومالتوس، برودون وسان سيمون، هيغل وسبينوزا. وينطبق هذا القول على نظريات ماركس وفيبر ودوركهـايم وسبنسـر واوغـوست كانت وغيرهم. فكـل النظريات الغربية قد نتجت عن علاقتهـا بالعـاملين التاليين: خصوصية مجتمعاتها وقضاياها الاجتماعية والتاريخية من ناحية، والحقل المعرفي الذي نمت داخله وطوّرت قضاياها النظرية المحددة.

يكمن خطأ علمـاء الاجتماع العرب ـ في نظرنا ـ في اعتقادهم انه من الممكن استيراد نظريات الغرب بغض النظر عن ارتباطها بهذين العاملين. خطأ فادح يمكن اعتباره «التباساً تاريخياً» حقيقياً. ماذا نعني بذلك؟

يجدر التذكير قبل كل شيء بأن الحقل المعرفي الذي تطورت داخله نظريات في غاية التباين كنظريات ماركس او فيبر، سبنسر او موس، دوركهايم او باريتو، وتواجهت ثم استطاعت ان تتحاور فيما بينها، ان هذا الحقل ما كان ممكناً الا من خلال ما نسميه «قـواعـد اللعبـة» المشتركة والمقبولة ضمنياً من الجميع، والتي اوجدت «حيزاً مكانياً» مشتركاً لجميع الفرقاء. وقد تطورت في هذا الحيز النظري الشروط اللازمة لتكوين خطاب عقلاني يتخذ المجتمع موضوعاً له، ويرتبط بحقبة تاريخية محددة هي الثورة النظرية التي حققها الاخوة لومبير في القرن الثامن عشر والتي اخضعت للتحليل العقلاني اي للفكر العلمي، مجـالات التـاريخ والحقـوق وقضـايا الفرد والمجموعات الاجتماعية والدولة والـدين، علمـاً بأن هذه المجـالات كانت وما تزال ممنوعة من البحث العلمي. فلولا مسـاهمـة لومبير، لما استطاع هيغل ان يقول «كل ما هو حقيقي عقلاني». كما ان ما اتاح للتحليل العلمي في القرن التاسع عشر، ولعلماء النفس والاجتماع والتاريخ، ان يتخذوا المادة الاجتماعية والتاريخية موضوعاً لهم، هو العمل التحضيري الذي قام به عشرات المفكـرين ـ ومنهم هوبس ولـوك وكـروتيوس وروسو وكوندياك وديدرو ـ لتهيئة الارضية اللازمة لولادة وتطور العلوم الجديدة المسمّاة بعلوم الانسان والتي نعرفها اليوم باسم العلوم الاجتماعية.

وكان لحركة التغييرات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية الواسعة التي تمت في ذلـك الحين، والتي واكبت انتقـال البلدان الغـربية الى الحضـارة البـرجوازية، دورها الاساسي في بناء هذه العلوم الجديدة التي كان البحث فيها وقفاً على سلطة الامير او الكنيسة.

يمكن القـول ان تغييراً متـزامناً تم على صعيدين مانحاً الشرعية لنظام اجتماعي وسياسي جديد من جهة، ولنظام نظري جديد، من جهة اخرى. وقد نتج عن هذا الاخير اخضـاع المـادة «الانسانية» للخطاب العقلاني. وقد تطورت فيما بعد العلوم الجديدة

وتشعبت مع تشعب القضايا التي تخصصت بها، إنْ في السوسيولوجيا او في علم للنفس او في الاقتصاد السياسي. . . الخ. ونمت داخلها نظريات ومدارس عدة، بعد ان اصبحت مكسباً حضارياً لاوروبا الغربية لا مجال في التشكيك في شرعيته، رغم الصراعات التي واجهها والتي اتخذت احياناً اشكالاً عنيفة (كالمكارثية في الولايات المتحدة في الخمسينات). فالمجتمع البرجوازي الجديد قَبل ان يكون موضوعاً لعلم جديد يسمى العلم الاجتماعي. هكذا، وعلى صعيد المعرفة، اصبح في حوزة اوروبا نظرية في المعرفة «ابيستيميا» جديدة.

عرف تاريخ العلوم الاجتماعية في البلدان العربية تطوراً مختلفاً كل الاختلاف. عملت هذه البلدان في حقبة تاريخية لاحقة، وبعد ان حازت على استقلالها، على تشييد جامعات حديثة نظمتها على «صورة» النموذج الغربي. ووجد علماء الاجتماع العرب انفسهم امام تأخر كبير في التحصيل العلمي، فعمدوا، كزملائهم في المجالات العلمية الاخرى، الى انتهاج طريق «نقل المعرفة»، هذه المعرفة التي حصّلها الغرب طوال قرنين من البحوث. وقد شملت هذه العملية كل البلدان العربية بأشكال ووتائر مختلفة، الا انها اتصفت كلها بالميزات الثابتة التالية:

ان هذا النقل الذي تم في مناخ من الفوضى لم «يتمشكل» ضمن تحليل بعيد النظر في تفسير مختلف النظريات وبناء المفاهيم في ضوء الواقع المحلي. وبغياب هذا الطرح، لجأ علماء الاجتماع الى انتقاء ما يلزم من مفاهيم وفقاً لحاجاتهم المؤقتة، فاتسمت ممارساتهم «بالانتقائية».

واذ وجدوا انفسهم امام مفاهيم ونظريات ضعيفة التأثير لكونها مستوردة، ومقطوعة عن جذورها الاجتماعية والتاريخية، وعن مسار تكوينها الابيستمولوجي والزمني، لجأ هؤلاء «المستوردون» الى تشويه الحقائق احياناً لتطويعها وفق الافكار المقتبسة، مما ادّى بهم الى علاقة دوغماتية (قطعية) بموضوعهم. من هنا، وتأكيداً لمقولة «ملكي اكثر من الملك»، نجد ماركسيي القاهرة مثلاً اكثر قطعية من نظرائهم الباريسيين، ونجد اتباع النظرية الوظائفية في الرباط اكثر تشدداً من صاحبها في نيويورك.

الا ان خطورة المسألة تتجاوز الاخطاء المنهجية الملازمة لكل شكل من اشكال التقليد عامة، لتقع، كما اشرنا، في «التباس تاريخي» حول مسألة التأخر في العلوم والذي نظر اليه البعض على انه نقص في كمية المعارف، وأوجدوا له حلاً عبر عملية نقل هذه المعارف دون معالجة المسألة الاساسية التي تكمن، في نظرنا، في ايجاد المقومات العلمية والنظرية اللازمة لبناء علوم المجتمع ومن ضمنها السوسيولوجيا، في البلدان العربية. ذلك ان التأخر هذا يقع، اذا ما وجد، على هذا الصعيد بالذات، وفي تلك

المرحلة الاساسية لبناء حيز مكاني جديد لم يعرفه التاريخ الثقافي للمجتمعات العربية من قبل، الا وهو الحيز الابستيمولوجي اللازم لتطبيق الفكر العلمي على قضايا الانسان والمجتمع والدولة والدين، والذي اكتفى علماء الاجتماع العرب بمعالجته بالطريقة التي يسميها فرويد «نقل الموضوع». اذ ظنوا انه من الممكن تجاوز مرحلة التأسيس والتعويض عن عجزهم في تحقيقها داخل مجتمعاتهم، باقتباس النتائج النظرية العائدة لحقل ابستيمولوجي آخر. وبالطبع لم تحقق عملية الاستبدال هذه مبتغاها، اذ عملت على نقل، ليس فقط ادوات التحليل وتقنياته بل ايضاً، التحاليل والاشكاليات الغربية ذاتها. فقابلتها مادة اجتماعية محلية، لا شك انها غنية، الا انها لا تزال في حالة من التشوش كونها لم تكتسب بعد صفة الموضوع النظري.

ومن المنطقي ان يؤدي ذلك الى نسف اسس الممارسات السوسيولوجية العربية طالما لجأت هذه الممارسات الى مفاهيم ونظريات الغرب واعتبرتها ادوات سهلة التوظيف في تحاليلها الميدانية، تجنّبها مشقة المهام القاضية بايجاد حقل نظري جديد داخل انظمة بلادنا الاجتماعية والسياسية، هذا الحقل الذي استطاع الاخوة لوميير تحديده نظرياً، وفرضه اجتماعياً وسياسياً على البلدان الاوروبية. اذ يفترض في كل حضارة ان تجد حقلها الخاص عبر مادتها الاجتماعية والتاريخية والثقافية، وان تكرّس شرعيته. لأنه اذا كانت الاستعانة بالادوات النظرية التابعة لحقل ابستيمولوجي مغاير ممكنة، فإنه من غير الممكن استبدال هذا الحقل بالذات. هنا يكمن التناقض الذي لا يمكن تجنبه والذي ينطبق على ممارسة السوسيولوجيا في البلدان العربية، بصورة خاصة، وعلى ممارسة اي خطاب عقلاني له طموحات علمية في معالجة قضايا المجتمع والدولة والدين، بصورة عامة. ينبغي الاقرار بأن خطاباً مماثلاً يتخذ موضوعاً له البنية الاجتماعية ككل، او مظهراً من مظاهرها، لم يكتسب بعد شرعيته في بلادنا. واذا «سمح به» في بعض الحالات، اشترط عليه ان يحصر بحثه في مستوى معين او في منطقة معينة تحددهما مقاييس سياسية وليس نظرية. وبكلمة اخرى، نقول ان اي مسار عقلاني في هذا المجال سيواجه بالضرورة، في الوقت الحاضر، مساراً آخر يخضعه لحاجياته ويحوله تدريجياً، في اسوأ الحالات، الى إعلام يروّج لإيديولوجية متحيّزة، ويحوله في احسنها، الى خطاب «سلبي» اي ذاك الذي يشير الى الحقائق المحظورة من خلال تجاهلها.

ويزداد الوضع خطورة في البلدان العربية لأن السوسيولوجيا تمارس فيها بشكل رئيسي من خلال مؤسسات جامعية تابعة للسلطات الرسمية، التي تعمل لتلبية حاجات الدولة، وتنطلق من وجهة نظرها في تحديد الحاجة الاجتماعية وليس من استنتاجات علماء الاجتماع. وتظل وجهة النظر هذه، مهما تمتعت الدولة التي تحملها بصفة التنوير احادية الجانب ومطلقة.

لا ينشأ اي علم ولا يتطور الا ضمن واقع ابستيمولوجي تُحييه باستمرار جدلية المجابهة بين النظريات المتنوعة المتنافسة والتي تغتني بتعارض بعضها بالبعض الآخر. كما ان تعدد وجهات النظر داخل البنية الصراعية يبقى ضرورة حيوية للعمل الفكري، ويعكس تشعب القوى الاجتماعية التي تشكل، الى جانب الدولة، جسم المجتمع، ويعبر فيها الاطراف كافة عن وجهة نظرها الخاصة.

الا ان مبدأ وجود بنية صراعية ووجهات نظر واشكاليات متعددة داخل البنية الواحدة، لا يتوافق مع الطابع الموحّد الذي تحاول الاقطار العربية اعطاءه للتعبير الاجتماعي، والذي يتوجب عليه ان يعكس الوحدة الاساسية التي يشكلها الجسم الاجتماعي.

وينتج عن ذلك ان كل محاولة لعقلنة مسار المعرفة داخل مجتمعاتنا، ان على الصعيد الاقتصادي ام التاريخي ام السوسيولوجي، ستواجه في مسارها تدخلاً عارماً للعنصر السياسي في المجال النظري. معنى ذلك ان بناء الموضوع بالطريقة العقلانية يواجه حدوداً وتغييرات تفرضها عليه سلطة الدولة ويستبدل عندئذٍ بالبنية المتصارعة الملازمة لكل خطاب علمي «متعدد الاصوات» خطاب واحد استحوازي يفرض نفسه على التعبير الاجتماعي ليس لتماسكه وصحته، بل لتقاربه من السلطة السياسية.

وهكذا تصبح السوسيولوجيا، بعد ان تمّ حصر موضوعها وتشويه بنيتها من قبل المؤسسات، ممارسة مستحيلة علنياً في بلادنا، اذا ما نشدنا فيها خطاباً يتصف بالعلم ويتوجه نحو المجتمع.

عندئذٍ، يتطور هذا العلم في محيط جامعات ممتثلة او في المنفى والخفاء، علماً بأنه يتطلب لولادته وتكوينه، كأية ممارسة اجتماعية، انظمة اجتماعية وسياسية مبنية على حرية التعبير والرأي، هذه الحرية التي نفتقدها في معظم البلدان العربية مهما اتخذت حكوماتها من اشكال ـ جمهوريات كانت او ممالك او امارات ـ والتي يمكن وصفها مؤقتاً بالسلطوية (الاستبدادية) التي تنفي مبدأ حرية التعبير من اساسه. وتعتبر الكائن الاجتماعي او اي جزء منه، «ميداناً خاصاً» لتشريعاتها وممنوعاً من التحقيق العلمي بصورة علمية او بصورة جزئية ومشروطة.

من هنا ينشأ التعارض بين السلطة الاجتماعية والعلوم الاجتماعية، وينتهي بالطبع لمصلحة الاولى، اذ تجد هذه الاخيرة نفسها محصورة في ممارساتها الاجتماعية داخل الحيز الذي تمنحها اياه الشرعية السياسية التي حددت لها مسبقاً بنيتها وموضوعها على الصعيد النظري. وبكلمة اخرى، يمكن القول انه لم يتم حتى الآن بناء الحقل النظري اللازم لولادة العلوم الانسانية او العلوم الاجتماعية في البلاد العربية. ويعود ذلك اولاً الى

البنية السلطوية التي تمنح للانظمة السياسية حق التشريع في كل المجالات، وبشكل خاص في مجال التعبير الاجتماعي والمعرفة الاجتماعية، فهي ترى في كل خطاب غير منبثق عنها، او غير خاضع لسيادتها خطاباً مناوئاً لها ومزاحماً وعدوانياً؛ عليها اخضاعه او تحريمه. ويعود ذلك ثانياً، الى المسار الذي انتهجه حتى الآن الانتاج النظري لعلماء الاجتماع العرب، هذا المسار الهادف الى ردم الهوة القائمة بينهم وبين نُظرائهم الغربيين، والى استغلال ما انتجه الغرب خلال قرنين.

ولا بد من ذكر بعض «الحقائق السوسيولوجية» لتوضيح عملية الاستبدال هذه التي لم تؤدِ الى سوى «شبه معرفة» او الى وهم تكوينها.

تقدم معظم النقاشات التي تدور في الاجواء السوسيولوجية العربية، مفاهيم ومواضيع نظرية، غالباً ما تكون نتاجاً للتجارب العلمية التي جرت في الغرب. ولما كان الامر على هذه الخطورة لو ترافقت «استعادة» هذه المفاهيم مع بحوث تجريبية تمنحها قوامها ومادتها. الا انه نادراً ما يحدث ذلك؛ وغالباً ما يبقى الواقع غائباً عن هذه النقاشات. وبشكل اعم، يمكن القول إنه لم يتحقق في اي من البلدان العربية، على المستوى الاعلامي، «ابحاث ميدانية كبرى» تملك وحدها القدرة على منح علماء الاجتماع المادة الضرورية لبحوثهم. وقد يظن البعض ان ابحاثاً كهذه تظل «حقاً محفوظاً» للمجال السياسي الذي يشكل، والحالة هذه، عائقاً مؤسسياً للنشاط السوسيولوجي. الا اننا نؤكد ان لعلماء الاجتماع العرب ذاتهم دوراً في اهمال البحث الميداني لاعتقادهم انه يمكن تجاوز هذه المرحلة العلمية والوصول مباشرة الى الاستنتاجات النظرية الغربية، علماً بأنهم لم يساهموا في صنع هذه الاستنتاجات التي تظل على كل حال عاجزة عن كشف الحقائق المحلية.

وهكذا نرى من يناقش مفهوم الدولة عند لينين او مرتون او فيبر، ومفهوم المجتمع عند اصحاب نظريات الوظائفية والجدلية والبنيوية، ومفهوم الاقتصاد السياسي عند ماركس او كينز او فرانك، ومفهوم العائلة عند فرويد ودوركهايم ورايخ. . . الخ.

إلا اننا نتساءل عن جدوى المفهوم اللينيني للدولة ولم تبحث بعد اية دراسة عربية في عمل مؤسسات الدولة في بلادنا. كما نتساءل عن جدوى مفهوم «البرجوازية» ولم نحلل بعد نظام العلاقات الاجتماعية عندنا، او كيف نطبق مفهوم تحرير المرأة ونحن ما زلنا نجهل بنية العائلة، ومفهوم الايديولوجية والايديولوجية السياسية ما تزال تحتكر كل مجالات التعبير؟ وماذا نفعل بمفاهيم الديمقراطية وحرية التعبير والحقيقة العلمية التي تشكل كلها اسس الممارسة السوسيولوجية، اذا كنا نجهل تكوين الفرد وقيمه وآراءه ومتطلباته؟

لا بد، في نظرنا، من ان يتطرق علماء الاجتماع العرب لهذه الاسئلة التي تشكل مقدمة ضرورية لنشاطهم العلمي.

وبالطبع، فالمهمة الملقاة على عاتقنا صعبة، اذ لا تقتصر على تجنب التقليد السهل الناتج عن حداثة تجربتنا، بل تطرح ايضاً على نفسها مواجهة ثقل مجتمعاتنا القائمة على الاستبداد وعلى مبدأ السلطة.

ولنتذكر ان الرهان يكمن هنا بالذات، وانه لرهان كبير يتجاوز قدرات الممارسة السوسيولوجية في بلادنا تجاوزاً لا يستهان به. والمطلوب هو ان نبني على ارض مجتمعاتنا، موقعاً شرعياً لمعرفة عقلانية تتناول حقائق عالمنا الاجتماعية والسياسية والثقافية والتاريخية.

٦ ـ علم الاجتماع والصراع الايديولوجي في المجتمع العربي[*]

د. حيدر ابراهيم علي[**]

اولاً: مقدمة

يظل موضوع العلاقة بين علم الاجتماع والايديولوجيا عامة، مجالاً اشكالياً وملتبساً لاسباب عديدة من بينها التناقض الظاهري الضمني بين العلم والايديولوجيا حسب مفاهيم عديدة تشرح معاني ووظائف الايديولوجيا؛ لذلك يقل الاهتمام بالجانب الايجابي ـ او على الاقل الحيادي ـ في دراسة الصلة بين علم الاجتماع والايديولوجيا. ومن المفارقة ان هذه الظاهرة نفسها ذات طابع ايديولوجي كامن، اذ يسعى هذا الاتجاه الى حصر اهتمام علم الاجتماع بالذات في المجتمعات النامية ـ ومنها الوطن العربي ـ في جوانب جزئية وهامشية في الحياة الاجتماعية، مما لا يجعل علم الاجتماع يرقى الى مستوى عالٍ من التنظير يمكنه من التفسير الشمولي لظواهر المجتمع وبالتالي تغيير المجتمع وتكوين الوعي الصحيح. ويهدف اتجاه افراغ علم الاجتماع من الايديولوجيا الى جعل علم الاجتماع مجرد تقنيات وتعميمات بحوث منسوخة ومقلدة للغرب تحافظ على الامر الواقع وتكرس التخلف والتبعية بكل اشكالها.

لا تكفي النيات الحسنة او السيئة في إبعاد الايديولوجيا عن علم الاجتماع خاصة في المجتمعات التي تمر بتحولات اقتصادية ـ اجتماعية وسياسية وفكرية مهمة وعميقة مثلما هو الحال في المجتمع العربي. فالصراع الايديولوجي يفرض نفسه على الواقع حتى وان حاولنا اخفاءه، ويأخذ اشكالاً مختلفة تبدو وكأنها في ظاهرها ـ خالية من

(*) نشر هذا البحث في: المستقبل العربي، السنة ٨، العدد ٧٨ (آب/ اغسطس ١٩٨٥)، ص ٤ ـ ٢٧. وقدم الى: ندوة «نحو علم اجتماع عربي»، تونس، ٢٥ ـ ٢٨ كانون الثاني/ يناير ١٩٨٥.

(**) استاذ في قسم الاجتماع ـ جامعة الامارات العربية.

الانحيازات الايديولوجية. ولكن ظروف التطور الاجتماعي ـ الاقتصادي في البلدان النامية تشكل الصراع الايديولوجي وفقاً لخصائصها التي تتسم بالتخلف والتشويه، وفي ظروف القمع وغياب الديمقراطية وتدني مستوى المعيشة مع عدم تبلور الطبقات بالاضافة لانبهار المغلوب بالغالب، ولذلك لا نعثر على صراع ايديولوجي «صافٍ» يمكن دراسته وتحليله وتقويمه. ففي اوروبا مثلاً تبلورت التيارات الايديولوجية واتضحت ملامحها عبر عملية تاريخية طويلة ضمن مناخ حر نسبياً ووجود تقاليد وقيم فكرية اعطت قيمة للعقل ولقدرات الانسان غير المحدودة وتسمح بالتساؤل والاختلاف دون قيود، بالذات بعد عصر التنوير، وبعد ان حسمت حقوق الانسان الفكرية وحجمت السلطة الدينية المسيحية. تلك ظروف مختلفة لم تنضج بعد في دول العالم الثالث وفي المجتمع العربي حيث ما زال الاختلاف في الرأي يفسد للود كل قضية! وقد يكلف الحرية او النفس احياناً، وما زال الاختلاف السياسي او الفكري يختلط بالديني او العاطفي، كما يختلط الوعي الطبقي بالانتماء القبلي او بالشعور العائلي،وهكذا تضيع حدود الخلاف ويصعب رصد الصراع الايديولوجي.

لذلك يقل الاهتمام بالعلاقة بين علم الاجتماع والايديولوجيا في الادبيات العربية الا في فترات قليلة، ولذلك تندر الكتابة في هذا الموضوع الا ضمن ظروف موضوعية مستجدة تنعكس على مجالات كثيرة ومنها المجال المعرفي. وتستوجب هذه الظروف التطرق لمثل هذه الموضوعات. فقد لاحظنا عند متابعة الادبيات ارتباطها باحداث معينة مثال ذلك في مصر عقب قرارات التحول الاقتصادي في مطلع الستينات[١]، او مع بوادر ازمة الناصرية في مطلع السبعينات[٢]، كذلك الظروف الحالية في الوطن العربي[٣]، وفي

---

(١) انظر: احمد محمد خليفة، «الايديولوجية والبحث العلمي والاجتماعي،» **المجلة الاجتماعية القومية**، السنة ١، العدد ١ (كانون الثاني/ يناير ١٩٦٤)، ص ٧ ـ ٢٠، وكتابات محمود امين العالم عن الوضوح الفكري والتي نشر بعضها في: **معارك فكرية** (القاهرة: دار الهلال، ١٩٦٥).

(٢) ظهرت بعض الكتابات والمناقشات في مجلة «الطليعة» و«الكاتب» و«الفكر المعاصر» منها مثلا: عبد الباسط عبد المعطي: «علم الاجتماع وضرورة العودة الى المنبع،» **الطليعة**، السنة ٧، العدد ٢ (شباط/ فبراير ١٩٧١)، ص ٧٥ ـ ٧٨، و «علم الاجتماع بين العقل المنهجي والتبرير الايديولوجي،» **الفكر المعاصر**، (ايلول/ سبتمبر ١٩٧١)؛ السيد يسين: «نحو علم اجتماع ثوري: علم الاجتماع بين الثورة والثورة المضادة،» **الكاتب**، (١٩٧١)، و«الاتجاهات الحديثة في علم الاجتماع الماركسي،» **الفكر المعاصر**، (١٩٧٠). وقد شارك هؤلاء بالاضافة الى سمير نعيم ومحمود عودة في حوار «الطليعة» حول الموضوع.

(٣) بعض المساهمات في: ندوة «اشكالية العلوم الاجتماعية في الوطن العربي»، آذار/ مارس ١٩٨٣، والتي نظمها المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية. ولا تخلو بعض اللقاءات من التطرق بصورة غير مباشرة للموضوع مثل ندوة «ازمة الديمقراطية في الوطن العربي»، ليماسول ـ قبرص، ٢٦ ـ ٣٠ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٨٣، شارك فيها: سعد الدين ابراهيم، ... (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤)، وندوة «التراث =

هذا الاطار تحاول هذه الدراسة ان تساهم في الموضوع كامتداد للكتابات السابقة بالاضافة للاستفادة من خبرات الوضع الراهن لعلم الاجتماع في الوطن العربي، اي متابعة انتاج معاصر.

١ ـ في تعريف الايديولوجيا

من الصعب على المرء تعريف مفهوم جعله التداول والشيوع يبدو وكأنه بديهية لا تحتاج لمزيد من التوضيح، ولذلك نكرر مع لابيكا انه لا جديد يمكن قوله عن الايديولوجيا لأنه «ليس بالامكان تقديم اي تعريف لم يسبق ان اقترح وسجل في مجموعة لا تزال تتسع وتتزايد حتى ان احداً لا يستطيع في الوقت الحاضر ان يدعي انها كاملة بحوزته. وان استعمال هذه الكلمة بما فيه احياناً استعمالها النظري قد وصل الى حد يعفي من اي تحديد او تعريف، فالكاتب يكتب (ايديولوجيته) وعلى القارىء ان يفعل الباقي»[٤].

تحت هذه المظلة نحاول عدم التكرار والغوص في جدل المفاهيم الشائعة او المستجدة، ولكن المهم الوصول الى تعريف تسترشد به الدراسة، ويحاول بقدر الامكان ايجاد الصلة بين علم الاجتماع والواقع العربي من جهة وبين الايديولوجية من جهة اخرى كمعرفة وممارسة ـ ما امكن. ولذلك نبدأ من الفهم العام للايديولوجيا على اساس انها رؤية للكون ذات اصول اجتماعية ـ تاريخية، وهي: نسق للافكار محدد بشروط مجتمعة من اهمها علاقات الانتاج والتي تعبر عن مصالح طبقية معينة تؤثر على تفكير وشعور افعال البشر وما يقابلها من معايير سلوك ومواقف وقيم. وافكار الطبقة السائدة هي في الغالب افكار المجتمع فالطبقة التي تملك السلطة المادية هي في الوقت نفسه تمتلك السلطة الروحية، فالايديولوجيا مضموناً وشكلاً ـ مشروطة حسب وضعيتها في مجتمع تاريخي محدد وبالذات في علاقة الملكية[٥].

اهمية هذا التعريف ـ رغم محدوديته ـ تكمن في ان «الواقع الجزئي هو نقطة البداية للايديولوجيا، ولأنها تبدأ من الواقع فهي ليست زائفة، وحتى لو كانت تصورات مجردة، فهي تدخل في صراع مع الواقع اي مع العلاقات الاجتماعية القائمة»[٦]، ويمكن ان تفهم الايديولوجيا من هذا

= وتحديات العصر في الوطن العربي: الأصالة والمعاصرة»، القاهرة، ٢٤ ـ ٢٧ ايلول/ سبتمبر ١٩٨٤، والتي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية.

(٤) جورج لابيكا، «من اجل دنو حرج من مفهوم الايديولوجية،» في: مجلة العالم الثالث، محرر، السلطة والاساطير والايديولوجيات، ترجمة كمال خوري (دمشق: وزارة الثقافة والارشاد القومي، ١٩٨٠)، ص ٣٧.

(٥) Hanfred Buhr und Alfred Kosing, *Kleins Wökterbuch der Marxistisch-Leninistischen Philosophie* (1974), s. 138.

(٦) مراد وهبة، «الايديولوجيا والحضارة،» قضايا عربية، السنة ٨، العددان ١١ و ١٢ (تشرين الثاني/ نوفمبر ـ كانون الاول/ ديسمبر ١٩٨١)، ص ١٠.

المدخل على انها «الوسيط الذي عبره يصنع البشر تاريخهم كممثلين واعين» اي «مرجعها هو الأشكال التي يصبح فيها البشر واعين لهذا النزاع بين قوى وعلاقات الانتاج ويكافحونه»[٧].

من المهم في هذا الصدد التنويه بأن العلاقة بين الايديولوجيا والواقع الاجتماعي ليست انعكاساً مرآويا لعلاقات الانتاج او للبناء ـ حسب ما شاع في التعريفات الكلاسيكية ، فقد اصبح من البديهيات ايضاً القول بالاستقلال النسبي للنشاط الفكري او البناء الفوقي . ولكن الايديولوجيا خلاف غيرها من عناصر البناء الفوقي ـ كالفن والادب مثلاً ـ تعتبر اقل استقلالاً واكثر ارتباطاً بالواقع .

٢ ـ في موضوعية وحياد علم الاجتماع

كثيراً ما نقيم تعارضاً مفتعلاً في علم الاجتماع بين الموضوعية وبين القناعة والالتزام الايديولوجي من جهة اخرى، وهذا الموقف الخاطىء يمكن ارجاعه الى :

أ ـ الفهم الذي يرى ان الايديولوجيا وهم او وعي زائف او اسطورة او دعاية او «عرض ذهني يستجيب لمطلب عاطفي»[٨].

ب ـ اعتبار العلم ـ من جهة اخرى ـ معرفة مجردة تتسامى على الواقع ، وبالذات على مشكلات الحياة اليومية والتفكير العادي .

فالموضوعية ليست مقابلاً متوازياً للالتزام الايديولوجي ، اذ تعرّف الموضوعية بأنها «حالة التصور الذهني ، وقد تمثل داخل صياغة معينة تجعله في متناول ادراكات الآخرين ، والموضوعية كمفهوم معرفي هي ضمان صحة كل علم فهي التي تؤسس كل معرفة علمية خارج تغييرات احاسيسنا وتخيلاتنا الفردية فتجعل المعلوم مجرداً مقاماً على قوانين ثابتة معترف بصلاحيتها من طرف الجميع»[٩]. وهذا ينطبق على علم الاجتماع كمفهوم عام على اساس ان الموضوعية «شرط مسبق واساسي لكل معرفة للواقع يمكن التحقق منها»[١٠]. فالاقرار مبدئياً بتسميته علماً يسحب عليه شرط الموضوعية حسب الفهم السابق للموضوعية، على الاقل في مستوى المنهج والادوات: فهو ليس معرفة تأملية او تفكيراً صوفياً باطنياً، بل معرفة تتجه نحو الواقع الموضوعي .

---

(٧) جوران تربورن ، **ايديولوجية السلطة وسلطة الايديولوجيا**، ترجمة الياس مرقص (بيروت : دار الوحدة، ١٩٨٢)، ص ١٨.

(٨) ميشيل فادية ، **الايديولوجية**، ترجمة امينة رشيد وسيد البحراوي (بيروت : دار التنوير، ١٩٨٢)، ص ٢٠.

(٩) يوسف الصديق ، **المفاهيم والالفاظ في الفلسفة الحديثة**، ط ٢ (تونس؛ ليبيا: الدار العربية للكتاب، [د. ت.])، ص ١٥٣ ـ ١٥٤.

(١٠) تيودور كايلوف، **البحث الاجتماعي**، تعريب نجاة عياش (بيروت: دار الفكر الجديد، ١٩٧٩)، ص ٢١٩.

ولكن بسبب عدم جدوى الوقوف عند مرحلة وصف وتقرير الواقع تأتي المرحلة المثيرة للجدل والشك، اي : مرحلة التفسير وبالتالي اتخاذ المواقف والتنبؤ والرؤية والاستشراف.

تستند هذه المرحلة ايضاً على حقائق موضوعية، ولكن اختلافنا حول تحديد السبل هو الذي يدخل صفات دفاعية مثل اللاموضوعية والانحياز والذاتية... الخ. ويقول احد الباحثين عن هذه النقطة: «ان النضال من اجل تحسين الشروط الاجتماعية ليس متعارضاً مع الشروط الموضوعية العلمية الا بقدر تعارض الرغبة في اطالة امد الحياة مع دراسة علم وظائف الاعضاء. فالبشر مشدودون طبيعياً، بالتأكيد، نحو النشاط العلمي الذي يسمح لهم بارضاء تطلعاتهم»[11]. ورغم ان الاختلاف واضح بين العلوم الطبيعية والعلوم الانسانية عامة إلا ان الجوانب الاخلاقية والانحيازات الايديولوجية موجودة في الاثنين. الاختلاف الوحيد هو ان العلوم الطبيعية تتحصن بأدواتها التجريبية والمعملية التي اكتسبت مصداقية واحتراماً قد يجعل البعض لا يناقش النتائج غير المتفق حول فائدتها للانسان. فاستعمالات العلوم الطبيعية ايضاً تحتمل الخير او الشر، الضرر او النفع معاً.

فكرة الموضوعية او علم الاجتماع الخالي من القيمية او الاحكام الاخلاقية (value free) بمعناها المجرد، قد تعتبر بالنسبة للباحثين في العالم الثالث وسيلة مضللة لابعادهم عن النظر في قضاياهم المجتمعية الحادة من الداخل والتفاعل معها، تحت ستار موضوعية باردة فارغة المحتوى. فقد يدرس الباحث المنتمي الى مجتمع نامٍ موضوعات مثل التخلف والتنمية والتغير الاجتماعي والامبريالية والتفاوت الطبقي... الخ. ويستعمل الاحصائيات الدقيقة والمناهج الموثوق فيها، وهنا قد يلتقي مع الدارس الذي يلاحظ من الخارج، الاوروبي مثلاً، ولكن ليس هذا هو المطلوب من الباحث المعني بتلك القضايا لأنه يصبح مجرد ترف علمي، كما ان اي باحث يمكن ان يقوم بعملية الوصف والملاحظة وتدوين الواقع بهذه الطرق. المطلوب من الباحث في المجتمعات ان يتخذ موقفاً وهنا قد يهتم باللاموضوعية رغم استعماله ادوات غير ذاتية. وهذا وجه من وجوه العلموية (Scientism) والتي تقدس الادوات والتقنيات البحثية، وبالتالي تهتم بشكل المعرفة وتهمل مضمون وغاية المعرفة، وهذه متاهة الكثيرين من باحثي المجتمعات النامية.

يخشى بعض الباحثين من ازمة ممكنة في علم الاجتماع لأنه اصبح في وضع مثير للقلق، بين ان يتحول الى معرفة تكنولوجية او فنية، ام الى عقيدة ايديولوجية. ولكن الاتجاه الاول هو الخطر الماثل اذ نلاحظ غلبة الاتجاه الفني والذي يرى فهم علم الاجتماع وتطبيقه كنسق للمعرفة يخدم الهندسة الاجتماعية (social engineering)،

---

(١١) المصدر نفسه.

وهذا الاتجاه الهندسي من الخطأ نقله الى مجالات مرتبطة بالحياة الانسانية فهو مدخل ذري او تجزئي يفهم العالم كمعطى مكون من عناصر تؤخذ مجزأة ويمكن تركيبها ووضعها مع بعض مرة اخرى وهذا يقود الى تفكير مجرد وكمي في آن واحد ويخدم الاصلاحية او «سمكرة» (tinkering) المشكلات الاجتماعية، حيث نرى ان كل مشكلة اجتماعية من السهل حلها بوجود الادوات والطرق الفنية المناسبة(١٢). وهذا يعني عدم وجود نظرة كلية شاملة، بل مجرد اختزال مبتذل للموضوعات والاهتمام بقضايا جزئية. وهذا التوجه يسود كثيراً من الجامعات والمؤسسات العلمية العربية، بسبب نوعية البحوث الاجتماعية والاهتمام بالخدمة الاجتماعية حسب المنظور الامريكي.

من ناحية اخرى ترى الماركسية ان علم الاجتماع كان ولا يزال جزءاً لا يتجزأ من الايديولوجيا وليس مظهراً من الفلسفة لأنه ليس علماً اختصاصياً، بل علم فلسفي «لأنه يقرر ولا يستطيع إلا ان يقرر قضية الفلسفة المطبقة في الحياة الاجتماعية ولأنها تطرح وتقرر قوانين التطور التاريخي العامة وقضية التقدم الاجتماعي، واتجاهات العمليات الاجتماعية الهامة ونزعاتها»(١٣).

تربط الماركسية ذلك بالنزعة التاريخية للسوسيولوجيا ونعني بالتاريخية هنا تأكيد ان السوسيولوجيا هي شكل من اشكال الوعي الاجتماعي، ومن ثم فإن ابحاثها ينبغي ان ينظر اليها في السياق نفسه الذي تجري فيه كل النظريات الاجتماعية وكل اشكال التعبير عن الوعي الاجتماعي. وتقتفي المعالجة التاريخية للسوسيولوجيا النظر الى المفاهيم التي تحللها من زاويتين، احداهما: النظر اليها كل خطوة تجاه المعرفة الكاملة بالواقع الاجتماعي، ويمكن تحليلها موضوعياً من حيث العلاقة بين محتوى الافكار والواقع الذي تعبر عنه هذه الافكار؛ والثانية: ان المفاهيم تعبير عن اهداف عملية متعددة يساندها العالِم الاجتماعي بوعي او بغير وعي، وكثير من الاعمال النظرية الاجتماعية تؤدي وظيفة ايديولوجية إذ تنظم بطريقة عقلية خبرات الجماهير(١٤).

يظهر بين الاتجاهين: الامبريقي المجزأ او التكنولوجي من جهة، وبين الاتجاه الفلسفي او الايديولوجي من جهة ثانية، تيار يقول بموت الايديولوجيا في العلوم الانسانية. ويتصور هؤلاء الاجتماعيون ان القول بعدم وجود الاثر الايديولوجي في

---

(١٢) L. Berger and H. Kellner, *Sociology Reinterpreted* ([London]: Penguin Books, 1981), pp. 121-122.

(١٣) س. ي. بوبوف، نقد علم الاجتماع البورجوازي المعاصر، ترجمة نزار عيون السود، ط ٢ (دمشق: دار دمشق، ١٩٧٤)، ص ١٧١ - ١٧٢.

(١٤) الآراء للعالم البولندي فياتر، اوردها: امير اسكندر، تناقضات في الفكر المعاصر (بغداد: وزارة الاعلام، ١٩٧٤)، ص ٢٠٧ - ٢٠٩.

اعمالهم يعني في الواقع خلوها من الايديولوجيا، ولكن في الحقيقة نجد ان اكثر الرافضين او المطالبين بإبعاد الايديولوجيا عن ملكوت العلوم الانسانية وعلم الاجتماع بالذات تفشي كتاباتهم وممارساتهم مرتكزات ايديولوجية مبطنة. فكتاب بيل (Bell) عن نهاية الايديولوجيا، او كتاب ريمون آرون افيون المثقفين هما في الواقع مواقف ايديولوجية مضادة للماركسية فقط، وليس للايديولوجيا حصراً، حيث اعتبر بيل ان عصرنا يشهد نهاية ايديولوجيات القرن التاسع عشر ويعني الماركسية. أعلن آرون ان نهاية الايديولوجيا تعني نهاية الايديولوجيا. هذا وقد ظهر هذا الاتجاه بوضوح في مؤتمر الحرية الثقافية الذي انعقد في ميلانو (ايلول/ سبتمبر ١٩٥٥) حيث اتفق المؤتمرون على ضرورة الكف عن الصراع الايديولوجي بين اليمين واليسار من اجل مكافحة الشيوعية[١٥].

يردد الكثيرون ان العالم متجه نحو التلاقي الايديولوجي بسبب التطور التكنولوجي والاقتصادي والذي سيمحو الفوارق الايديولوجية في المجتمعات المختلفة، والتي ستتجه كلها نحو تحقيق نموذج المجتمع الصناعي الكامل او ما فوق الصناعي والذي يتسم بالحاجة الى انتاج كبير حديث ورأسمال ضخم وتكنولوجيا معقدة وتنظيم اداري عالي الكفاءة. وستكون هذه هي مجالات الصراع وتختفي مجالات الصراعات الايديولوجية «المتخلفة» التي تعيق الانجازات. وتقف الايديولوجيا الرأسمالية وراء هذا التيار حيث قال كينيدي في جامعة ييل عام ١٩٦٢ : «ان التمردات السياسية والمعالجات الايديولوجية غير قادرة على تقديم الحلول للمشاكل. وان مشاكل الستينات التي تختلف تماماً عن المشاكل التي واجهناها في الثلاثينات، تواجهنا بتحديات اخرى، حيث تصبح الاجابات التقنية ـ لا السياسية ـ هي المطلوبة وهي وحدها القادرة على وضع الحلول لمشاكلنا الراهنة»[١٦].

يلتقي اليسار الجديد مع هذا التيار في زاوية اخرى حيث يرى ماركيز واتباعه ان الفروقات الطبقية في مجتمع الرأسمالية المتأخرة ـ العصر الحالي ـ تتداخل او تقل حيث تتبرجز البروليتاريا وتفقد حسها وقدرتها الثورية وتقلد نمط حياة البرجوازية لأن البروليتاريا تتعرض لعملية غسيل دماغ أوقعتها في براثن المجتمع الاستهلاكي، وهذا ما جعل ماركيز يتحدث عن تحالف بين رأس المال الكبير والطبقة العاملة[١٧]، والنتيجة هي انه طالما الايديولوجيات تعبير عن مصالح طبقات محددة فإنه من خلال تذويب الطبقات تنعدم

---

(١٥) وهبة، «الايديولوجيا والحضارة،» ص ١٤.

(١٦) امير اسكندر، صراع اليمين واليسار في الثقافة المصرية (بيروت: دار ابن خلدون، ١٩٧٨)، ص ١٢٩.

(١٧) جاك ورديس، نظريات حديثة حول الثورة: ماركيز والعالم العربي، ترجمة محمد مستجير مصطفى (بيروت: دار الفارابي، ١٩٧٨)، ص ١٠.

الفوارق الايديولوجية، ويكون تطور المجتمع المادي والفكري محكوماً بالتكنولوجيا والآلة.

يثبت الواقع، وبالذات في المجتمعات الغربية، عكس ذلك، وما يهمنا هنا هو مدى امكانية بُعد الايديولوجيا عن علم الاجتماع في الظروف الراهنة. فرغم الحديث والمطالبة بأن تكون العلوم الانسانية كعلم الاجتماع والاقتصاد والسياسة مثلاً، متجردة من الانحياز الايديولوجي، ولكن المشتغلين بهذه العلوم وخاصة في الولايات المتحدة التي تقود الحملة، يؤكدون استحالة ذلك. اذ يقول احد الاساتذة حسب خبرته «ان هذه العلوم في البيئة الجامعية الحديثة هي علوم (عقائدية)، فالدعوة للتجرد لا يمكن الاعتراض عليها نظرياً، ولكن في التطبيق، فإن الواقع اكثر اشكالية بكثير. ذلك انه ما من احد ابتكر ابداً طريقة لفصل الباحث عن ظروف الحياة وعن حقيقة انشباكه (واعياً او لا واعياً) في طبقة، في طقم من المعتقدات، وفي منزلة اجتماعية او عن مجرد فاعلية كونه عضواً في مجتمع»[١٨].

تأخذ مسألة نهاية الايديولوجيا او الحياد الايديولوجي شكلاً مختلفاً في الوطن العربي، اذ يرى البعض ضرورة رفض الادلجة على اساس اننا نبحث عن ثقافتنا لأن الاختيار عندنا اختيار ثقافي وليس اختياراً ايديولوجياً، والبحث عن ثقافتنا «اقوى من ان تغمره موجة الادلجات المتلاحقة»[١٩]. وآخرون يعتبرون ان الايديولوجيات اصلاً مؤامرة وغزو فكري. مهما كانت طروحات هذا التيار فهو يعتقد بأن الوطن العربي لا يخضع لقوانين التاريخ والمجتمع وكأنه واقع مجرد ولا تاريخي، يمثل ثقافة واحدة سرمدية، لا تختلف بتبدل الازمنة ولا باختلاف الطبقات والاحوال الاقتصادية.

في النهاية نقول ان علم الاجتماع لا بد من ان تكون له وظيفة ايديولوجية لكي يكون الباحث مهتماً وملتزماً بقضايا الانسان والمجتمع الجوهرية، ويعطي مجتمعه الادوات المعرفية والعملية التي تمكنه من تحقيق طموحاته. وهناك الكثير من الاسئلة والقضايا المرتبطة بالانسان ومستقبله تجعل من المحتم ان تكون للعلوم الانسانية وظيفة ايديولوجية. ونتفق مع دارس للفلسفة يرى ان هذه الاسئلة تفرض وجود ايديولوجية لكونها: «اولاً، اسئلة معيارية لا تتعلق بالشؤون الجزئية، بل بالشؤون الكبرى والمسائل الاساسية التي تمس حياة المجتمع ككل؛ ثانياً، تستهدف الوصول الى نظرة متماسكة في الغرض الجوهري من الحياة الاجتماعية وتجلياتها على الصعيد السياسي ـ الاقتصادي ـ الروحي؛ ثالثاً، تستهدف الوصول بالباحث

---

(١٨) ادوارد سعيد، الاستشراق: المعرفة، السلطة، الانشاء، ترجمة كمال ابو ديب (بيروت: مؤسسة الابحاث العربية، ١٩٨١)، ص ٤٤.

(١٩) مطاع صفدي، «ازمة الفكر العربي مع منهجياته: مواجهة اولى،» الفكر العربي، السنة ١، العدد ١ (١٥ حزيران/ يونيو- ١٥ تموز/ يوليو ١٩٧٨)، ص ١٦ ـ ٣٣.

الى موقف يجعله طرفاً في حلبة صراع الايديولوجيات المختلفة وبالتالي في الصراع السياسي القائم في مجتمعه بين تكتلات سياسية متباينة على الصعيد الايديولوجي؛ رابعاً: رغبة الباحث في التأثير على تصور الناس لمصالحهم الاساسية وان يلعب دوراً توجيهياً وان يشارك بصورة فعالة في عملية التغيير الاجتماعي»[٢٠].

حياد عالِم الاجتماع في الوطن العربي يعني التشكيك في قدراته الاكاديمية والنظرية والمنهجية، لأن الحياد يوحي بأنه لا يدري ماذا يدرس، ولماذا يدرس. فهو يردد: ان الظاهرة الاجتماعية خارجية وموضوعية وعامة. . . الخ، ولكنه ينسى انه جزء من هذه الظاهرة، وتنعدم الحدود بين الموضوع والذات ضمن شروط المعرفة المنظمة اي العلم.

ثانياً: الايديولوجيا والمجتمع العربي

١ ـ خلفية تاريخية للفكر العربي الحديث

أ ـ نشأ تجديد الفكر العربي وبحثه عن هوية جديدة من خلال علاقته بالآخر المسيطر والقاهر ـ الغرب بدءاً من حملة نابليون (١٧٩٨). لذلك كانت افكار وايديولوجيات الوطن العربي منذ مطلع هذا القرن هي حوار او صدام او تعايش او قبول او رفض يتصور او يتعامل مع الآخر. لذلك لو اعتبرنا ان الانسان الاقتصادي ـ الصناعي هو الذي طبع الايديولوجيات في اوروبا، فإنه يمكن القول بأن الانسان الباحث عن ذاته في مقابلة الآخر القوي قد طبع الايديولوجيات في الوطن العربي. فالغرب حاضر امام كل التيارات وعند كل المفكرين من سلفيين او محدثين او انتقائيين سواء من خلال الردّ او القبول او باستعمال ادواته حتى في الرد عليه. فالفكر العربي الحديث هو في أساسه استجابة للتحدي الحضاري الاوروبي، ولذلك تنتشر مفاهيم مثل: المعاصرة والاصالة والتراث والحداثة والتجديد والاصول. . . الخ. كل هذا ما هو في الواقع إلاّ محاولة للاجابة عن شكل العلاقة مع الآخر. كما ان عملية اختيار ايديولوجيا ولو زائفة هي في بعض الاحيان ميكانيزم للدفاع. هذا المدخل يفسر نشأة الفكر العربي الحديث ويساعد في تحديد وفهم تياراته المختلفة والتي تدور حول هذه القضية الاولى.

ب ـ الفكر العربي الحديث هو تعبير عن برجوازية ناشئة ضعيفة ومحدودة القدرة، فقد ولدت تابعة ولم تتخلص من تبعيتها، فهي في الواقع من خلق الاستعمار الذي عجّل

---

(٢٠) عادل ضاهر، «الفلسفة والايديولوجيا،» مواقف، العدد ٤٥ (شتاء ١٩٨٣)، ص ٧٨ ـ ٧٩.

من نشـأتهـا، وشكّلها حسب العلاقة بين المستعمِر والمستعمَر، وهذا ينطبق على كل فئاتها. فالصلات التجارية كانت قوية بسبب انتاج محصول واحد للتصدير، والعمليات التجـارية الداخلية لم تكن كافية لاستمرار البرجوازية المحلية، والمثقفون والموظفون ارتبطوا بواسطة نظام التعليم والعمل في الجهاز الاداري. لذلك فقدت البرجوازية في اغلب اقطار الوطن العربي روح المبادأة والمغامرة والاستقلال وهي الصفات التي تميزت بها رفيقتها الاوروبية فأنتجت فكراً عقلانياً وتقدمياً خلال فترة صعودها، عكس ظروف نشأة البرجوازية العربية التابعة، والتي لم تنتج فكراً متميزاً وهو الفكر السائد منذ مطلع هذا القرن مع تنوعات ليست جذرية.

ج ـ يغلب على الفكـر العـربي الحـديث الـطابع السياسي والقومي، والجانبان متقاربان في تاريخ الفكر العربي الحديث لأنه نتيجة للتطورات الخاصة بالمنطقة. فقد شهد هذا القرن حركات تحرر قومي ضد الاستعمار مما جعل العمل والفكر السياسي اكثر بروزاً من النواحي الفكرية الاخرى. وهذه سمة اثرت على تطور الفكر العربي الحديث حتى الآن. وتقـول احدى الدراسات: «يبدو ان الايديولوجيين العرب كانوا ينظرون الى الحياة الاجتمـاعية بشكل ضيق وسطحي. ضيق لأنهم لم يروا فيها غير السياسة اساساً، وسطحي لأنهم لم يخلطوا فيها الامر الاساسي الذي يستحيل دونه اي ـ رقي اجتماعي؛ اي الاقتصاد، بمعنى جملة الاشكال والعلاقات الاقتصادية»(٢١). وقاد هذا الى ان يصبح حل المشكلات السياسية مهمة رئيسية مباشرة مما اضعف الفكر النظري.

د ـ التأكيد على الجانب القومي ظاهرة بارزة في فكر المجتمعات النامية على اعتبار انه جزء من مقاومة الامبريالية ولكن الفكر القومي مثار جدل مستمر. يرى البعض انه لا يمثل في كثير من الاحيان نظاماً متكاملاً من الافكار ولكنه فكرة واحدة ولا تكفي بمفردها لفهم مجمل حياة المجتمع. بينما في الوطن العربي نما في اطار فكرة القومية نسق كامل للافكار الخاصة بطبيعة الانسان وحياته في المجتمع وتشكّل من مجموعة عناصر اخذت من مصادر قومية وخارجية مختلفة، بينما يرى آخرون ان اشكالية عدم الوضوح الفكري والتذبذب بين ايديولوجيات الشرق والغرب يمكن تجاوزها بتبني ايديولوجيا قومية تنبع من ارض المجتمعات النامية وتمتد جذورها في تاريخها وتلبي متطلبات واقعها، وتكون تعبيراً عن الثقافة الوطنية للشعوب وتؤكد ذاتيتها وتبقي على هويتها(٢٢).

---

(٢١) زلمان ازاكوفيتش ليفين، الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث (في لبنان ـ سوريا ـ مصر)، ترجمة بشير السباعي (بيروت: دار ابن خلدون، ١٩٧٨)، ص ٢٢٥.

(٢٢) الرأي الاول يمثله ألبرت حوراني، في: *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939* (Lon- = don: Oxford Univ. Press, 1970), p. 343.

هـ ـ يقود هذا الوضع الى سؤال حول وجود ايديولوجية خاصة بهذه المجتمعات النامية ومنها المجتمع العربي. الجواب قد يكون بالنفي لو ابعدنا السياسي او القومي لأن الاول حركة تجمع احياناً تيارات متعارضة تعمل معاً رغم اختلافها (مثال حزب الوفد المصري والمؤتمر الهندي والوطني الاتحادي السوداني، وفتح) والثاني فكرة واحدة مثل الدين او اللغة او الإثني اي الثقافي ـ العرقي وهذه لا تشكل ايديولوجيات اي نسقاً فكرياً. لهذا نلاحظ ان ايديولوجيات العالم الثالث لا تخلو من توفيقية مبتسرة اصبحت من صميم عملية البحث عن بديل ايديولوجي رغم كل الحديث عن الاصالة والعودة الى الجذور؛ وذلك بسبب تحول العالم نتيجة لتطور وسائل الاتصال والمواصلات الى قرية صغيرة تصل التأثيرات فيه الى كل مكان بالاضافة الى وجود «التراث الآخر»، ففترة الاستعمار جزء من التراكم الفكري يظهر بوعي او بدون وعي في محاولات البحث عن بديل ايديولوجي. ويظهر الاثر الغربي عندما نتبنى شعارات هي اصلاً غربية المنبت ونضيف اليها الصفة القومية فقولنا الاشتراكية او الديمقراطية الافريقية او الآسيوية او الاسلامية لا ينفي عنها اصلها الغربي، ومن الاحسن في هذا البحث عن الانساني المشترك والعام. هذا الوضع يجعل من تصنيف التيارات عملية صعبة وسهلة في آن واحد، لأن الاختلافات في كثير من الاحيان ليست جوهرية بحيث تسمح بوضع افكار ما في مدرسة او تيار مستقل، وان بدت في ظاهرها مختلفة. وفي الوقت نفسه يستوجب تعدد الاختلافات الثانوية ـ من اجل الدقة ـ عدم تجميعها معاً.

٢ ـ التيارات الفكرية في الوطن العربي

أ ـ يمكن ان نجد جذور اغلب التيارات الفكرية او الايديولوجية في الوطن العربي في الموقف من التحدي الحضاري الغربي المستمر والذي يزداد حدة مع ضعف العرب. ومع محاولات الغرب لمزيد من الهيمنة سواء اقتصادياً بالتبادل غير المتكافىء او ثقافياً وفكرياً بانتشار افكاره وتجددها وحضورها الدائم في الوطن العربي. فقضايا التراث والمعاصرة ومترادفاتهما هي الافكار الاساسية الظاهرة او الكامنة في الاختلافات الايديولوجية السائدة في الوقت الحاضر. موضوعات حول الثورة والتقدم والتغير الاجتماعي والتنمية والديمقراطية والمساواة والمرأة والاقليات والقومية مثلاً، كلها اسئلة تطرح على التراث وعلى العصر. ولم يقتصر التساؤل على: هل القضية اقتصادية تحلّها الاشتراكية ام تجزئة تحلّها القومية؟ ولكن تطورات العقدين الماضيين نقلت الاسئلة الى

= والثاني يمثله حسن حنفي، في: **التراث والتجديد** (بيروت: دار التنوير، ١٩٨١)، ص ٤٣، و **قضايا معاصرة** (بيروت: دار التنوير، ١٩٨١ ـ ١٩٨٢)، ص ٢٨ وما بعدها. ومن قبل، مالك بن نبي، **الصراع الفكري في البلاد المستعمرة** (دمشق: دار الفكر، ١٩٨١).

مستوى البحث عن مشروع حضاري يقف وسط المعطيات والصراعات الدولية الراهنة والواقع القطري والقومي.

ب ـ جاءت محاولات التصنيف الرائدة زمنياً وفكرياً والتي حاولت تصنيف التيارات الفكرية السائدة من قبل كتّاب عرب هضموا الحضارة الغربية وعاشوها مباشرة، امثال ألبرت حوراني وهشام شرابي ومجيد خدوري، ولهم ميزة فهم الجانبين، وان كانت هذه الميزة تتحول احياناً الى اعجاب او تعاطف تجاه الطرف الغربي (بدون اغتراب احياناً)، ويقتربون من الاتجاه التحديثي سواء الفكري او السياسي او النفسي ـ السلوكي. نجد شرابي يقسم استجابة المثقفين لتحدي الغرب ضمن نظريتين رئيسيتين: التقليدية، وهي ذات موقف سلبي رافض للغرب وللتجديد، واخرى تحديثية ذات موقف ايجابي تجاه الغرب والتغيير. ويضيف انه: الى جانب التقليدية المحافظة والتحديثية التقدمية هناك حركة وسطية يمكن تسميتها الموقف الاصلاحي. ويصنف الاتجاهين الرئيسيين في لوحة تخطيطية على نمط طريقة ماكسي شيلر. فقد حدد طرفين، او ذهنيتين، حسب معايير وصفات معينة تتسم بها كل ذهنية، واقام مقابلة بين كل فكرة، مثلاً: الفكر المستند على التقاليد مقابل الفكر المتجه نحو تحديث ازلية الحقيقة مقابل نسبية الحقيقة، نظرات ستاتيكية للقيم مقابل نظرات ديناميكية للقيم الاجتماعية وهكذا[٢٣].

ج - يرى حوراني الفكر العربي في طابعه القومي والذي أخذ من مصدرين: اولا: العلمانية الليبرالية في انكلترا وفرنسا تمثلت وقبلت مباشرة وعبّر عنها البستاني ولطفي السيد والوطنيون المصريون. وهي علمانية لأنها ترى ان الدين والمجتمع كلاهما يزدهر اكثر بفصل السلطة الدينية عن المدنية او الزمنية، وعندما تعمل الدينية من اجل حاجات ورفاهية الانسان في هذا العالم، وليبرالية من منطلق ان خير المجتمع يحدد بخير الافراد، ومهمة الحكومة حماية الحرية وبالذات حرية الفرد. ثانياً: الاصلاحية الاسلامية صاغها محمد عبده ورشيد رضا فهي اسلامية لتأكيدها تفرّد وكمال حقيقة الاسلام، واصلاحية لأنها هدفت بعث ما اعتبرته عناصر معينة مهملة في التراث الاسلامي. وهذا البعث متأثر بأوروبا، وادّى الى اعادة تفسير مفاهيم اسلامية وجعلها مساوية لمبادىء رئيسية في الفكر الاوروبي الحديث مثل: العمران عند ابن خلدون معادل لمفهوم الحضارة عند غيزو (Guizot)، المصلحة عند المالكية وابن تيمية تعادل المنفعة عند جون ستيوارت ميل (Mill)، الاجماع مقابل للرأي العام في نظرية الديمقراطية، واصحاب العقد والحل هم اعضاء البرلمان[٢٤].

---

(٢٣) هشام شرابي، المثقفون العرب والغرب: عصر النهضة، ١٨٧٥-١٩١٤، ط ٢ (بيروت: دار النهار، ١٩٧٨)، ص ٢٤.

(٢٤) Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*, pp. 343-344.

د ـ تتكرر هذه الثنائية في الفكر العربي الحديث عند انور عبد الملك مع اختلاف التيارات داخله. هناك الاساسية الاسلامية وهي تمثل مجابهة كبرى للافكار الحديثة، ثم العصرية الليبرالية ونقطة انطلاقها، من حيث الاساس، النهضة الاوروبية. ويشتمل الجناح الاول على القطاعات القديمة والتقليدية مثل الحرفيين وصغار التجار ورجال الدين واتباعهم وصغار الملاك بالاضافة الى جزء من الارستقراطية الريفية ورؤساء دينيين. ويسميها قاعدة «العروة الوثقى» و«المنار» و«الاخوان المسلمين»، والى حد كبير قاعدة «الضباط الاحرار» في مصر. مع وجود عناصر من فئات اكثر ديناميكية من الطبقة العاملة وبعض المثقفين وبعض رواد الصناعة. اما المجموعة الثانية فتضم القطاعات الاكثر حداثة وديناميكية مثل مثقفي المدن، وعمال المصانع والموظفين، ذوي المهن الحرة، البرجوازية الصناعية والمالية وجزء من جهاز الدولة.

هـ ـ هناك تصنيف منتشر في الفترة الاخيرة ويتخذ من التراث المحور او المعيار الذي يحدد التيارات الفكرية في الوطن العربي. ولذلك نجد ثلاث نزعات عند الطيب تيزيني: النزعة السلفية، والمعاصرة، والتلفيقية[٢٥]. وعند حسن حنفي ثلاثة حلول لقضية التراث والتجديد وبالتالي ثلاثة اتجاهات هي: الاكتفاء الذاتي للتراث، ثم الاكتفاء الذاتي للتجديد، واخيراً التوفيق بين التراث والتجديد[٢٦]. اما محمد عمارة فيصنف ثلاثة مواقف: موقف الثورة على كل المواريث، موقف الجمود عند التراث، ثم موقف السلفيين العقلانيين[٢٧]. وفي الاتجاه نفسه يحدد الانصاري ثلاثة تيارات: الاحياء السلفي، التصالح التوفيقي ثم اتجاهات العلمنة والرفض[٢٨].

من الجلي ان قضية التراث والموقف من الحضارة الغربية هي العمود الفقري لكل الاتجاهات الفكرية بما فيها اشد الاتجاهات علمانية، وحتى الماركسية. ويقول رودنسون «على حق كان الشيوعيون رغم الثورة الداخلية التي تمثلت باعتناق الماركسية، مفعمين غالباً بأفكار مسبقة تعود الى الثقافة القومية التي كونتهم، وكذلك الاوضاع الخاصة لبلادهم»[٢٩].

---

(٢٥) الطيب تيزيني، من التراث الى الثورة: حول نظرية مقترحة في التراث العربي (بيروت: دار ابن خلدون، ١٩٧٨)، ج ١، ص ٢٦ ـ ١٩١.

(٢٦) حنفي، التراث والتجديد، ص ٢٣ ـ ٢٩.

(٢٧) محمد عمارة، التراث في ضوء العقل (بيروت: دار الوحدة، ١٩٨٠)، ص ٦ ـ ١٣.

(٢٨) محمد جابر الانصاري، تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي، ١٩٣٠ ـ ١٩٧٠ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٠)، ص ٧ وما بعدها.

(٢٩) مكسيم رودنسون، الماركسية والعالم الاسلامي، ترجمة كميل راغد (بيروت: دار الحقيقة، ١٩٧٤)، ص ٢٣٢.

ثالثاً: علم الاجتماع في الوطن العربي

١ ـ في النشـــأة

تطور المعرفة ليس له وجوده المستقل خارج تطور المجتمع الذي ينتج هذه المعرفة ولـذلـك من البـديهي ان يتشكـل علم الاجتمـاع حسب تطورات المجتمع في مجال العلاقات الاجتماعية ـ الاقتصادية وانعكاساتها، اي: تاريخ الوطن العربي ترك بصماته على نشأة وتطور علم الاجتماع بطريقة او اخرى. ومن اهم هذه االتأثيرات هي انه نتيجة لخضوع اجزاء كثيرة من الوطن العربي للاستعمار المباشر لفترة طويلة فقد صمم خلالها الاستعمار كثيراً من اطر التعليم والثقافة، بل في بعض الاقطار كان الاستعمار هو الذي اوجـد المؤسسـات الاكـاديمية والتـربـوية في شكلها النظامي الحديث. وكانت وسيلة ومحتوى التعليم اجنبية التوجه: فاللغة في التدريس في كثير من الاقطار العربية كانت اجنبية، وبعد الاستقلال استمر تدفق البعثات والتبادل الثقافي وقيام المراكز الثقافية في صالح المستعمرين السابقين.

كان من نتائج هذه العلاقة ان كثيراً من العلوم الانسانية تأثرت بالمدارس الفكرية الغربية المحافظة. وعلم الاجتماع بالذات نظراً لحداثته في الوطن العربي كان تأثره اكثر قوة، كما لاحظ في شكل البداية وتكوين الرواد. فقد وجدت المدرسة الوظيفية السائدة في اوروبـا الغـربية والـولايات المتحـدة انتشـاراً واضحـاً في الـوطن العـربي وضمن الانثروبولوجيا بالذات في البداية .ويقول الهرماسي عن المغرب العربي ـ ويمكن تعميم قولـه على بقية الـوطن العربي ـ في تحديده لمراحل تطور علم الاجتماع انها ثلاث: المرحلة الاستعمارية، ثم كتابات مرحلة حركات التحرر الوطني، والمرحلة الحالية بعد الاستقـلال. ولكـل مدرسـة او اتجاه مداخل وطرق تحليل مختلفة، فمرحلة المدرسة الاستعمارية يغلب عليها المدخل الانثروبولوجي حيث تركز على وحدات صغيرة وبسيطة مثل القبائل والقرى[٣٠].

هذه المدرسة او الاتجاه الانثروبولوجي (غالباً وظيفي) امتداد لاهتمامات الباحثين الاوروبيين في الـوطن العـربي من الاستشراق عامة وحتى ربط الانثروبولوجيا بأهداف السياسة الاستعمارية، سواء أكانت تسهيل عمل الادارة الاستعمارية من خلال الحكم المحلي غير المبـاشـر، وبالتالي دراسة القبائل ونظمها السياسية وثقافاتها اجمالاً (مثل

---

(٣٠) G. Sabagh, «Sociology,» in: L. Binder, ed., *The Study of the Middle East: Research and Scholarship in the Humanities and Social Sciences* (New York: Wiley, 1976), p. 512.

الانكليز في السودان)، او بقصد تأكيد الدور الحضاري وربط المستعمرات ثقافياً بالوطن الأمّ (فرنسا في المغرب العربي). ورغم اختلاف الطريقتين في الهيمنة والاستغلال فقد حاولتا الاستفادة من دراسة هذه المجتمعات بواسطة اجزائها. واستمرت هذه المدرسة بعد الاستقلال السياسي في دراسة الوحدات الصغيرة (القبائل) وكأنها مستقلة عن بناء المجتمع الكلي وعلاقاته وحركته.

انتشرت الوظيفية في علم الاجتماع في الوطن العربي من خلال الرواد الاوائل الذين درسوا في بريطانيا وفرنسا خلال فترة ازدهار وسيادة هذه المدرسة وبالذات افكار دوركهايم التي اثرت على تكوين الكثيرين منهم مثل علي عبد الواحد وافي الذي تتلمذ على فوكوينه احد اتباع مدرسة دوركهايم المهمين. ويقول احد الباحثين في هذا الصدد: «فعلم الاجتماع عند وافي ظل اسيراً لنظريات دوركهايم في علم الاجتماع ويعرفه جيداً. ولكنه لا يطبقه في تحليل المجتمع العربي. فهو في كل دراساته وبحوثه يتحرك في اطار سوسيولوجي عام، ولا يمس المشكلات المحددة للمجتمع العربي»[٣١]، وهذا الموقف العام نجده في كتابات الكثيرين عند عرض افكار دوركهايم او المقارنة بينه وبين ابن خلدون مثلاً. ولكن المنهج ـ رغم التحفظات ـ لم يشغل بال الكثيرين في اجراء بحوثهم.

نستطيع ان نلاحظ تأثير الوظيفية في نوع الكتابات والبحوث المبكرة: فهناك اهتمام مبالغ فيه بموضوعات مثل الجريمة والانحراف والقانون... الخ. وللرواد ايضاً اثرهم الواضح، فقد كانت رسالة الدكتوراه لأحد الرواد ـ حسن الساعاتي بعنوان «جنوح الاحداث في مصر» من جامعة لندن عام ١٩٤٦ ونشرها تحت عنوان «علم الاجتماع الجنائي» عام ١٩٥١. وله ايضاً كتاب **علم الاجتماع القانوني** عام ١٩٥٢، وفي الاتجاه نفسه يندرج كتاب علي عبد الواحد وافي **المسؤولون والجزاء** عام ١٩٤٨، وحسن شحاتة سعفان **علم الجريمة** عام ١٩٥٥. كذلك يوحي اسم اول مركز للبحوث الاجتماعية بهذا الاهتمام وهو «المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية». وان كانت الظروف المتغيرة ووجود عناصر جيدة بين باحثي المركز ساعدت في تنويع الاهتمامات الا اننا نلاحظ في البداية غلبة مواضيع معينة في المقالات والابحاث التي رعاها ونشرها في مجلته مثل: «البغاء»، وظاهرة «تعاطي الحشيش»، او مقالات عن «الاطفال غير الشرعيين»، وظاهرة «جرائم النشل في محيط النساء» و«سرقة المساكن في المناطق الحضرية»، و «جرائم التهريب من وجهة نظر علم الاجتماع القانوني»؛ وكذلك عناوين مثل «الاتجاه البيولوجي في تفسير الدعارة» و«صور الانسان في اذهان البغايا»... الخ.

---

(٣١) عبد القادر عرابي، علم الاجتماع العربي، ترجمة محمد الجوهري، في: **الكتاب السنوي لعلم الاجتماع** (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٣)، العدد ٥، ص ٩٢.

هذه البدايات لونت الصراع الايديولوجي فيما بعد رغم محدوديته، لأن الصراع يتطلب وجود طرفين متكافئين نسبياً. ولكننا نلاحظ ان الوظيفية بتنويعاتها المختلفة هي التي احتلت الساحة ولم تسمح ببروز تيارات اخرى قوية معارضة لأسسها. ويحاول احد الباحثين ان يعطي للمدرسة الفكرية في علم الاجتماع طابعاً شاملاً فيعدد سماتها بأنها وضعية تهتم بدراسة واقع الامور وبعيدة عن الفلسفة الاجتماعية التي تقوم على الظن والتخيل والاعتقاد والتصور، وانها وصفية كذلك. ثانياً اشتراكية النزعة. ثالثاً تكاملية من ناحية النظرية التعليلية، واتجاه البحث على اساس العوامل المتعددة[٣٢]. مثل هذه المدرسة الفكرية تضم كل شيء ولا تضم اي شيء، والغموض الفكري ظاهر في هذا الوصف.

٢ ـ في تعدد المصادر

تمثل حقبة الستينات فترة نهوض حركة التحرر الوطني العربي وصراعها مع الامبريالية، وقد حققت بعض الانتصارات وعملت على تأكيد وجودها ونشر شعاراتها وتنظيم الجماهير ـ كل هذا حسب تاريخية المرحلة وقدرات الطبقة القائدة للمرحلة، وهي البرجوازية الصغيرة، او بعض فئاتها. وشهدت المنطقة قدراً من الحيوية الفكرية والجديدة في الحوار والتعرف على التيارات العلمية والفكرية المغايرة وظهرت دعوة ضمن الاجتماعيين في هذا المناخ بضرورة الفكر المفتوح على كل التجارب. وهذا يؤكد الضيق بسيطرة الاتجاه الوحيد.

ظهرت هذه النزعة الجديدة عملياً عندما قام سمير نعيم وفرج احمد فرج بترجمة كتاب اوسيبوف عام ١٩٧٠، وكان هذا اول عمل غير غربي يصل الاجتماعيين في الوطن العربي. ومن الضروري ايراد فقرة من مقدمة الترجمة التي كتبها محمد عاطف غيث:

«فإنني اعتقد ان هذا العلم وقد طال اعتماده في نموه عندنا على افكار محددة صادرة عن العالم الغربي، شكلت معظم معالم النظرية فيه ووجهت ابحاثه اسلوباً ومضموناً في اغلب الاحيان، فإنه اصبح من الضروري ان نفتح النافذة التي تطل على الافكار الاخرى والتي تتبنى نظرية مغايرة وتحدد مضامين واتجاهات في البحث تعيد صياغة مشكلات علم الاجتماع وتحدد علاقاته بعلوم المجتمع الاخرى وبالفلسفة، وذلك طلباً للموضوعية من ناحية، وللملاءمة مع الواقع التاريخي والمعاصر لمجتمعنا من ناحية اخرى»[٣٣].

---

(٣٢) حسن الساعاتي، «تطور المدرسة الفكرية لعلم الاجتماع في مصر منذ سنة ١٩٥٢،» **المجلة الاجتماعية القومية**، السنة ١، العدد ١ (كانون الثاني/ يناير ١٩٦٤)، ص ٣١ ـ ٣٢.

(٣٣) اوسيبوف، **قضايا علم الاجتماع: دراسة سوفياتية نقدية لعلم الاجتماع الرأسمالي** (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٠)، المقدمة.

كانت هذه الدعوة ونشر الكتاب في تلك الظروف بداية لتبني اتجاه كسر احتكار علم الاجتماع الغربي ومدرسته الوظيفية المحافظة لصقل الاجتماعيين العرب. ورغم ان البرجوازية الصغيرة في الوطن العربي اعلنت عداءها ـ على الاقل على مستوى الخطاب السياسي ـ للاستعمار الغربي، الا انها كانت عاجزة عن القطيعة المعرفية والايديولوجية مع فكرها التابع والانتقائي المعادي للعقلانية، فقد كانت تنتقي من المذاهب والفلسفات المثالية والمحافظة الآتية من الغرب. لذلك كان الانفتاح على الفكر العالمي غير الغربي خجولاً وضئيلاً في عدديته، وكانت اي كتابة مغايرة، خاصة لو كانت مستمدة من المجتمعات الاشتراكية، تحتاج الى تبرير يبعد الشبهات والاتهامات.

بعد ذلك تمت ترجمة كتاب بوبوف **نقد علم الاجتماع البورجوازي المعاصر** عام ١٩٧٣، ثم اصدر عبد الباسط عبد المعطي كتاباً بعنوان **مطالعات نقدية في الاتجاه السوفياتي في علم الاجتماع** عام ١٩٧٧، والذي يقدمه بعرض المبرر لهذه الدراسة. ولكن هذا لا يعفيه من تأثير الارهاب الفكري الذي يقوم به المثقفون والباحثون انفسهم ضد من يخرج عن الخط العام السائد، وتصل الاتهامات حداً بعيداً عن الاختلاف الفكري، وتشكك وتحرض ضد المختلفين. ففي مراجعة لكتاب آخر للمؤلف نجد من يستهل مقاله «. . . ويظهر هذا الاتجاه الماركسي في كتاباته في كل سطر وفي كل صفحة من صفحات الكتاب فضلاً عن اعتماده على كتب ذات طابع ماركسي او كتبها يهود صهيونيون ماركسيون مثل بيرسي كوهين»[٣٤].

وهكذا يخرج الصراع او الاختلاف الفكري الى صعيد بوليسي مع محاولة تشويه المواقف، وقذف التهم. وهذا ما لا نجده في المجتمعات الغربية التي ننقل عنها النظريات والمناهج ونتناسى «نقل» العقلية العلمية الرحبة. ويظهر جلياً ان الصراع الصحي يكاد يكون معدوماً وذلك لانعدام شروطه، وهي حد ادنى من الديمقراطية والتسامح وتطبيق شعار «دع مائة زهرة تتفتح»، ولا بد من الاختلاف والحوار.

يساهم مثل هذا الجو في تسطيح علم الاجتماع في الوطن العربي ويصبح مجرد تكرار مفاهيم ونظريات عتيقة محافظة خشية محاكم التفتيش الاكاديمية والتي تبحث عن اي دليل يشي بخروج صاحبه عن الخط العام. ومن الطريف ان استعمال مصطلحات مثل برجوازي او اقطاعي او رجعي او تقدمي او صراع طبقي او الجماهير. . . الخ، يعطي البعض الحق في اتهام من يستعملها باليسارية والماركسية. واصبحت حتى كلمة

---

(٣٤) السيد احمد حامد، «ملاحظات حول كتاب اتجاهات نظرية في علم الاجتماع لعبد الباسط عبد المعطي،» السياسة (الكويت)، ٢٢/ ٩/ ١٩٨١.

ايديولوجيا تعتبر من المفاهيم المشبوهة، ولذلك نلاحظ ان بعض الكتّاب ـ رغم ان كتبهم حملت ضمن عناوينها كلمة ايديولوجيا ـ تجنبوا التعرض في متن الكتب للايديولوجيا الا بصورة تجريدية شديدة العمومية لا تربطها اي وشيجة بواقع الصراع الايديولوجي الفعلي[٣٥].

٣ ـ علم الاجتماع كميدان للصراع الايديولوجي

يتخذ الكثيرون من الاجتماعيين موضوع الحياد العلمي وقضية الموضوعية ذريعة لتجنّب اتخاذ المواقف الواضحة، لذلك يصعب الحديث عن الصراع الايديولوجي لغموض المواقف وعدم التعبير عنها، وفي كثير من الاحيان يكون المعنى في «قلب الشاعر» وعلينا ان نخمن ونضرب بالغيب. ويلجأ الاجتماعيون الى نقل الافكار كما هي، ويمثل الكاتب دور النادل الذي يقدم الطعام فقط وليس له اي صلة او مسؤولية في طهي الطعام، فهو يوصل، اي يعرض، نظريات وآراء لم يشارك في صنعها. وتشكك بعض الآراء في جدية الصراع الايديولوجي في الوطن العربي، اذ ترى انه مفروض من الخارج على الواقع الاجتماعي، وله طابع نظري كلامي متأثر بالتبعية، مع انعدام سلطة معرفية واحدة، كذلك غياب مشاركة الجماهير في الصراع[٣٦]. وعلى اي حال تتسرب الايديولوجيا الى علم الاجتماع مهما كانت محاولات تحييده، وهو اكثر العلوم حساسية لتأثيرات الايديولوجيا. ولكنه قد يأخذ شكلاً مستتراً في بعض الاحيان، ومع ذلك يبقى ميداناً تظهر فيه الافكار والمواقف التي تموج بها الحياة الاجتماعية. ومن هذا المنظور نجد ان الوضعية الحالية لعلم الاجتماع تأثرت بتطورات السبعينات وبروز تيارات قديمة ـ جديدة بقوة في الساحة الفكرية.

خلال العقد الماضي خضع الوطن العربي لتغييرات مهمة لها صداها في المجال الايديولوجي فقد كانت السبعينات فترة سقوط الجناح الاكثر حداثة ـ ولو لفظياً ـ في حركة التحرر الوطني. فقد سقطت الانظمة،فعلياً،(حتى لو بقيت اسمياً في الحكم) التي رفعت شعارات تقدمية ووطنية، وأعلنت تدشين فترة جديدة في التاريخ العربي بقيادتها.

وتسبب الوضع الجديد في انصراف الجماهير عن هذه الشعارات، اذ ربطت

---

(٣٥) انظر: قباري محمد اسماعيل، علم الاجتماع والايديولوجيا، ونبيل السمالوطي، الايديولوجيا وازمة علم الاجتماع المعاصر: دراسة تحليلية للمشكلات النظرية والمنهجية، تقديم عبد الباسط محمد حسن (الاسكندرية: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٥).

(٣٦) عبد الباسط عبد المعطي، «الاتجاهات النظرية والمنهجية في علم الاجتماع في الوطن العربي: دراسة استطلاعية في ادب المعارضة،» ورقة قدمت الى: مؤتمر «علم الاجتماع وقضايا الانسان العربي المعاصر»، الكويت، نيسان/ ابريل ١٩٨٤، ص ٢١.

الجماهير بين الشعارات وبين القوى او السلطة التي رفعتها ولذلك ارتبطت مفاهيم مثل الحرية والاشتراكية والوحدة في اذهان الناس بفترات القمع وغياب الحريات وهيمنة طبقات مستغلة جديدة من التكنوقراط والعسكرتاريا وهي طبقات طفيلية تماماً، لأن في العلاقة الانتاجية لا يستغل رأس المال العمل المأجور ولكن استغلال السلطة السياسية لفائض قيمة العمل من كل الطبقات الاخرى، ولذلك انصرفت الجماهير عن الشعارات والافكار الجديدة لأنها جربتها حسب التطبيق السلطوي وارتبطت في خبرات الجماهير بجوانب سلبية عديدة. وهذا مهد الطريق امام عودة افكار السلفيين وغيرهم من منطلق العودة والحنين للماضي الاكثر اطمئناناً.

فشل مشروع البرجوازية الصغيرة «الحديثة» في تحقيق تنمية مستقلة تلبي الحاجات المادية الاساسية، كما فشل في ترسيخ الديمقراطية الجديدة الحقيقية في الداخل، مع عجزه عن الدفاع عن الارض والاستقلال السياسي حيث وقع تماماً تحت الهيمنة الصهيونية العسكرية، وفي الوقت نفسه ازدادت تبعيته وارتباطه بالمخطط الامبريالي. وفي هذه الظروف اندلعت الثورة الايرانية لتؤكد امكانية تثوير الاسلام وانحيازه الى جانب المستضعفين، وكان سقوط الشاه حدثاً عميق الأثر بين الشعوب الاسلامية، إذ أعاد لها ثقتها في قدراتها الكامنة. وما زال للثورة الايرانية انعكاساتها، رغم انها أكلت بنيها، وتوقفت عن مرحلة هدم القديم، ولم تواصل انشاء الجديد ـ البديل بصورة مقنعة، على كل حال كانت الثورة الايرانية الاسلامية عنصراً اساسياً في دفع «الصحوة الاسلامية» سياسياً وفكرياً من خلال انتشار وبروز الحركات والتنظيمات الاسلامية المختلفة في الوطن العربي، واكتسابها شعبية متزايدة. يضاف لذلك عامل اقتصادي يتمثل في دعم الدول الغنية الاسلامية للمؤسسات والافراد في جوانب اعلامية وتعليمية وثقافية وتبشيرية ومالية (مثل البنوك الاسلامية التي يتجاوز نشاطها المعاملات المالية فقط). وهكذا يبدو وكأن هنالك تقسيم عملٍ او ادواراً حسب فهم كل طرف «للصحوة الاسلامية»: هل هو التركيز على العمل السياسي النشط والصدامي، ام الابتعاد عن السياسة المنظمة، والاقتصار على الفكر النظري والاعلام والتعليم فقط؟

تأثر علم الاجتماع في الوطن العربي بهذه المعطيات واخذ بعض الاجتماعيين يتعامل مع ظروف «الصحوة الاسلامية» بالدعوة للرجوع الى الماضي، او استلهام التاريخ، لتأكيد هوية اسلامية والكشف عن ريادة ومساهمات المسلمين في علم الاجتماع. وهذا ملمح واضح ومنتشر بصورة مباشرة او غير مباشرة، ويكاد يمثل التيار الايديولوجي الاهم والاكثر وضوحاً ـ على الاقل بسبب مواكبته للمناخ الفكري العام. لذلك ستركز الصفحات القادمة اكثر على هذا التيار. ولكن الصراع او الاختلاف الايديولوجي المعلن او المبهم او المبطن يمكن تصنيفه في تيارين رئيسيين هما:

ـ تيار العودة الى التراث الاسلامي.

ـ تيار المشروع الحضاري العربي الجديد.

أ ـ تيار العودة الى التراث الاسلامي

اتّسم التعليم في كثير من البلدان العربية بوجود نظامين تعليميين، الاول: التعليم الحديث او النظامي، والثاني: التعليم الديني او غير النظامي او الاصلي (حسب تسمية استراتيجية تطوير التربية العربية). وكان لكل نظام طرقه ومواده التي يدرسها او يركز على تدريسها. وكانت هناك مواد نظرية لا تدرس في المعاهد الدينية مثل الاجتماع والفلسفة، ولذلك لم تظهر اضافات ذات طابع ديني الى هذه المواد، والتعليم الجامعي كان جلّه حديثاً عدا الجامعات الدينية التي انشئت في الاعوام الاخيرة والتي ادخلت تدريجياً على علم الاجتماع وغيره من العلوم الانسانية الحديثة. وهنا ظهر تيار يدعو «لأسلمة» العلوم الانسانية مثل الاجتماع والاعلام وعلم النفس والاقتصاد.

يكتسب علم الاجتماع اهمية خاصة عند اصحاب فكرة اسلامية او اسلمة العلوم الانسانية وذلك لأهميته النظرية والعملية. اذ يرون اهميته للدعاة والمبشرين الاسلاميين الذين قد يذهبون الى مجتمعات مختلفة، ولا بد من فهمها، لذلك يحتاجون لقدر من الانثروبولوجيا والاجتماع، وهذا ما يفعله الآباء المسيحيون في افريقيا مثلاً. كذلك الخدمة الاجتماعية مطلوبة للقيام بالاصلاح الاجتماعي ومعالجة الانحراف والمشكلات، والقيام بالرعاية الاجتماعية والاعمال الخيرية. ومن ناحية اخرى، ظهرت كتابات كثيرة تتحدث عن علم الاجتماع الاسلامي مباشرة او ضمناً من خلال نقد النظريات «الوافدة»، وآخرون لم يؤلفوا ولكن مارسوا الدعوة لهذا الاتجاه من خلال النقاش والتدريس ـ بالذات في البلدان التي تبارك هذا الاتجاه، لذلك يمكن القول بأنه تيار منتشر في مساحة واسعة من ساحة الصراع الايديولوجي في الوطن العربي[٣٧].

---

(٣٧) انظر مثلاً: لبيب العيد، **في مناهج البحث الاجتماعي في القرآن الكريم وعند علمائه ومفسريه** (الرياض: دار عكاظ للطباعة والنشر، ١٩٨٠)؛ نبيل السمالوطي، **المنهج الاسلامي في دراسة المجتمع: دراسة في علم الاجتماع الاسلامي**، تقديم عبدالله عبد العزيز المصلح (جدة: دار الشروق، ١٩٨٠)؛ زينب رضوان، **النظرية الاجتماعية في الفكر الاسلامي** (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٢)؛ محمد ابراهيم الفيومي، **قضايا في الاجتماغ الاسلامي** (القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٧٧)؛ مصطفى الخشاب، «علم الاجتماع الاسلامي،» **مجلة كلية الآداب** (ام درمان)، العدد ١ (١٩٧٧)؛ عبد الباسط محمد حسن، **نحو علم اجتماع اسلامي** (ام درمان: جامعة ام درمان الاسلامية، ندوة الدراسات الاسلامية، ١٩٧٨)، ومحمد علي محمد، «اسس علم الاجتماع وقضاياه من منظور قرآني اسلامي،» في: **مجالات علم الاجتماع المعاصر: اسس نظرية ودراسات واقعية** ([د.م.]: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٢)، ص ٥ ـ ٢٠.

تقسم الدراسة اصحاب هذا التيار الى اتجاهين:

(١) الاسلاميون الانتقائيون، (٢) الاسلاميون المجددون.

فالاتجاه الاول يتميز بمحاولته وضع المشروع القديم نفسه في اكواب جديدة، او يظنها جديدة. وهذا يعني عدم تغيير المضمون، وهذا هو المهم، لأن المفاهيم الغربية القديمة نفسها توضع عليها ملصقات جديدة، اي مجرد إضافة كلمة اسلامي او مسلم لهذه المفاهيم او النظريات، ولذلك يتسم هذا الاتجاه بعدم الاصالة، خاصة اذ لاحظنا عدم الاتساق الفكري عند دعاته، وتحولهم في فترة زمنية قصيرة من اتجاهات ومدارس متناقضة تماماً مع هذا الاتجاه الجديد. ويمكن ربط هذا التحول بظروف عمل جديدة في بلدان تتبنى هذا التوجه وتظهر عدم الاصالة في ان كثيراً من الاقلام التي تكتب الآن عن علم الاجتماع والخدمة الاجتماعية في الاسلام مثلاً كتبت في فترات سابقة الكلام نفسه تحت عناوين علم الاجتماع والاشتراكية، او الخدمة الاجتماعية في المجتمع الاشتراكي مثلاً، بل ان بعض المؤلفين ألغى فصولاً من الكتابات نفسها واضاف اليها فصولاً جديدة ذات طابع اسلامي. اما الاتجاه الثاني فهو اصيل، اذ ان تكوينه الفكري، وقناعاته اسلامية منذ البداية، ولديه اتساق فكري واضح، وينطلق من حاجة حقيقية وصادقة، بضرورة الكشف عن الجوانب الايجابية في التراث، وربط الماضي بالحاضر على اساس وجود فترة انقطاع مفتعل ومفروض من قبل الاستعمار الغربي، ولكنه يؤمن بقدرة التراث على العطاء في كل الظروف والاوقات.

في البداية من اجل إبعاد الجانب المتخلف في النقاشات الفكرية العربية مثل سوء الفهم المقصود واعتبار الموضوعي هجوماً شخصياً، لا بد من تأكيد بديهية وهي ان نقد الكتابات الاجتماعية الاسلامية ليس نقداً للاسلام كما يصور البعض. فهناك الاسلام كقرآن وسنّة، اي: نص منزّل، وهو المقدس في الدين، وهناك الفهم والتفسير والتأويل للاسلام، وهذا هو الانساني والنسبي والذي يحتمل الخطأ، وبالتالي النقد؛ اي البدء من التفرقة بين الدين كنص، والدين كما يفهمه ويمارسه الناس (اي الجانب الانثروبولوجي في الدين). وهذا ما يوضحه قول عبدالله بن مسعود: «القرآن يفسره الزمان». كما ان تفسيرات بعض الاجتماعيين لآيات القرآن او احداث الاسلام، لا تعطيهم حق اعتبارها مطابقة للاسلام وانها الاسلام.

(١) الاسلاميون الانتقائيون

سأحاول عرض بعض الكتابات التي اعتبرها ممثلة لهذا الاتجاه وتوضيح الجوانب الانتقائية المتعسفة فيها، وهي عينة لطريقة تفكير ومنهج مغير بالاسلام وبتطور علم الاجتماع في الوطن العربي - لأنها تجمع ما لا يأتلف. وهي شديدة العمومية بحيث

تصلح لأي فكر او عقيدة غير الاسلام، اي تعجز عن بعث الخصوصية المطلوبة، وعن توضيح التفاعل الايجابي بين الاسلام والعصر الحديث.

من الدراسات التي حاولت الربط تعسفاً بين الاسلام ومناهج البحث الاجتماعي، وأعانت المحاولة صاحبها لكي يجد نظائر للمناهج السائدة في البحث الاجتماعي في الكتاب والسنّة، كتاب لبيب السعيد: **في مناهج البحث الاجتماعي في القرآن الكريم وعند علمائه ومفسريه**. فهو يعدد المناهج الاجتماعية ثم يورد آية او حادثة ـ وهي غالباً مفردة ـ ليستنتج من ذلك وجود هذا المنهج او ذاك في الاسلام. ويرى الكاتب من ناحية عامة وجود كل هذه المناهج في الاسلام. فهو يقول عن عمر بن الخطاب: «انه كان في بعض الشؤون الاجتماعية ـ كتوزيع الطعام في عام الرمادة ـ يعمد الى مناهج كالتي نسميها الآن مناهج البحث الاجتماعي، ومنها تجارب عملية دقيقة تتخذ نتائجها كأساس للعمليات التموينية في تلك الايام الشديدة» (ص ٢٣).

في مكان آخر يؤكد سبق الاسلام في الوصول الى المنهج الاحصائي بالطريقة نفسها اذ يقول: «ومن الجدير بالذكر ان السنّة التفتت في بعض المناسبات التي عاشها المجتمع الاسلامي الى اجراء احصاءات لم تقف عند حد عد النسمات المسلمة. وانما امتد الى احصاء الغنائم والموارد» (ص ٢٥)، او «وقد زادت العناية بالاحصاءات كمنهج للدراسات الاجتماعية على عهد الخلفاء الراشدين... واستمرت بعد ذلك العناية بالاحصاء في المجتمع الاسلامي حتى لورد ان الحجاج بن يوسف كان يهتم بالارصاد الجوية ويحصي كميات الامطار التي تنزل بالعراق ويرسل بيانها الى عبد الملك بن مروان».

ويستمر الكاتب في ايراد مثل هذه الشواهد. وهو يؤكد في موقع آخر وجود منهج النظر او المشاهدة اي الملاحظة في القرآن ويأتي بآيات عديدة في الصفحات من (٦٣) الى (٧٥) عن النظر مثل ﴿فنظر نظرة في النجوم. فقال اني سقيم﴾ (الصافات: ٨٨، ٨٩) او ﴿ثم نظر. ثم عبس وبسر﴾ (المدثر: ٢١، ٢٢)، وغيرها من الآيات عن منهج الملاحظة. ويفرد الفصل الثاني «عن اعمال العقل كمنهج في البحث الاجتماعي» (ص ٧٧ ـ ٩٤)، وفي صفحات تالية يصل الى اكتشافات جديدة تماماً بقوله ان هناك منهجاً انفرد به القرآن وهو منهج التقوى كمنهج للتعلم (ص ٩٥ ـ ١١٢)، ويستشهد بآيات عديدة دون ربط ودون تحديد مفهوم واضح للمنهج الجديد وامكانية الاستفادة منه في البحث الاجتماعي.

يتوقع القارىء من الكاتب اعطاء نماذج معاصرة لامكانية تطبيق هذه الفرضيات على دراسات في علم الاجتماع المعاصر على اساس ان الهدف هو استحضار للتراث في الواقع الحالي، وهنا يعجز الكاتب فيرجع الى التراث كلية لذلك نجد الجزء الاخير يدور عن تطبيقات هذه المناهج في مجال آخر غير علم الاجتماع. فهناك فصل عن

«مناهج البحث عند اشهر المفسرين. . . » (ص ١٤٥ وما بعدها)، وآخر خاص بأشهر «المفسرين التابعين والطبقات التي بعدهم» (ص ١٥٥) وحين يحسّ الكاتب بعدم وضوح منهجه يلجأ الى تبرير يتكرر كثيراً عند الاسلامويين الانتقائيين هو ان القرآن فوق كل هذه العلوم: «لا نقول ان القرآن المعجز كتاب متخصص في مناهج البحث العلمي الاجتماعي ـ فهو تبارك الله منزّله ـ لم يأت ليعالج علماً واحداً ينفرد بالافادة منه قبيل واحد من الناس دائماً، جاء نوراً شاملاً ورحمة عامة للعالمين وخطته في كل ابواب المعرفة ان يحدد لها الاطر الكلية الواسعة تم يدع للجزئيات والتفاصيل داخل هذه الاطر ـ ان تظهر وتنمو وتتشكل وتتشعب وتتطور» (ص ٣٤).

ورغم انه يلوي النصوص القرآنية، يثبت سبق القرآن لعلم الاجتماع في الوصول الى مناهج علمية ولكن في تناقض واضح، يقول محذراً: «ومما يتحتم التنبيه اليه في هذا المقام: انه لا يجوز لباحث ان يلوي النصوص القرآنية ليدنيها بغير حق من افكار ونظريات بشرية تكون سائدة، فقد تتغير هذه او تلك، فيكون على الذين ارتضوا ربط القرآن باحداهما او بكلتيهما ان يناقضوا انفسهم، ويفكوا الاربطة الباطلة والمتكلفة» (ص ٣٤). ولكنه لا يواصل هذا الموقف اذ يقول في الصفحة نفسها: «لا يحق لباحث ان يجحد ما في القرآن على القطع والثبات، من مناهج البحث الاجتماعي». ومن اشكال عدم الاتساق في المواقف الفكرية نجد للمؤلف نفسه كتاباً تحت عنوان **العلاقات العمالية الانسانية وايديولوجيتها في الوطن العربي** صدر عام ١٩٦٧، لا توجد فيه بذور اكتشاف هذه المناهج في القرآن الكريم.

ومن مؤلفات هذا الاتجاه كتاب نبيل السمالوطي: **المنهج الاسلامي في دراسة المجتمع ـ دراسة في علم الاجتماع الاسلامي**. ويرى المؤلف ان هذه محاولة لوقف الافكار والنظريات من الشرق والغرب والبدء في حركة جادة ومخلصة لبناء علم اجتماع يستمد من القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة، ولا يتعارض مع اجراء بحوث واقعية لدراسة النظم والقيم والاتجاهات والابنية الاجتماعية المعاصرة تنطلق من منطلقات اسلامية تستند الى المفاهيم القرآنية الحقة (ص ١٠). والعجيب في الامر ان كل الكتاب عرض محايد تماماً للنظريات والمدارس الغربية فقط وهو كتاب مدخل عادي في علم الاجتماع العام وذلك من (صفحة ٨٧ حتى ٣٢٨)، وليس لعلم الاجتماع الاسلامي اي اثر عدا الصفحات الاولى حيث افرد فصلاً عن الاسس البنائية للتنظيم الاجتماعي في الاسلام (ص ١١ ـ ٢٨) والتفسير الاسلامي لتاريخ الانسان (ص ٢٩ ـ ٥٨) وتاريخ التفكير عند العلماء المسلمين (ص ٥٩ ـ ٨٦) وهذا في حد ذاته دليل على ازمة الفكر والالتزام عند المثقفين والاكاديميين العرب، فهناك استغلال لعنوان يجد قبولاً في جامعات بعينها ولكن المحتوى يختلف تماماً عن العنوان.

يبين الكتاب ايضاً مأزق الاتجاه الاسلاموي فهو يعج بالاخطاء والمغالطات

المنهجية والتي تتعارض احياناً حتى مع الاتجاه الذي يتبناه الكاتب او يمكن تصنيفه ضمنه . فالمؤلف يقارن خطأ بين القرآن والعلوم الوضعية مثل التاريخ والاجتماع وهي علوم تهتم بالنسبي والخاص غالباً، بينما القرآن يبدأ من المطلق والعام لكل البشر. ويأخذ على هذه العلوم الوضعية ان مناهجها «تتسم بالذاتية والنسبية وتخضع لمحددات العصر والطبقة والتربية والوضعية الاجتماعية» (ص ٢٨). وهذا ليس عيباً في هذه العلوم الا اذا خلط الكاتب بين الذاتي والنسبي كما هو واضح في الجملة السابقة. يوجد اختلاف بين الذاتي والنسبي، فليس بالضرورة ان يكون النسبي ذاتياً، مثال ذلك مؤشرات التنمية او خصائص التخلف نسبية، ولكنها ليست ذاتية.

يسعى المؤلف ـ كما يبدو ـ لتخطي النسبية، لذلك يعتمد على التفسير القرآني للتاريخ (ص ٢٩ ـ ٥٨). وما نقرأه من الكتاب ليس التفسير القرآني للتاريخ بشكله المطلق ولكن فهم الكاتب لما يعتقد انه التفسير القرآني للتاريخ ـ لأن النص كما اسلفنا ـ شيء، وطريقة فهم النص شيء آخر، والا لما ظهرت الملل والنحل والفرق الاسلامية ـ وهذا يخضع ايضاً للمحددات الاجتماعية، وهذا ما يقفز عليه اصحاب هذا الاتجاه. ويحاول الكاتب الخروج من هذا الموقف كالعادة بالرجوع الى المقولة التبريرية: «ان القرآن دستور عام وليس كتاب تاريخ. انه يستهدف تقديم القواعد والخطوط الاساسية» (ص ٥٠).

يحاول الكاتب تدعيم افكاره باستعراض كتابات بعض المفكرين الاسلاميين وليؤكد ايضاً اسبقية علم الاجتماع الاسلامي، ويسرد اسهامات الفارابي وابن خلدون والغزالي. ولكنها لا تسعفه في تأكيد مقولاته، وهذا طبيعي لأنها اجتهادات نسبية. لذلك يهاجم الفارابي لأنه تأثر بالفكر الاغريقي «الوثني» حيث تأثر بأرسطو وافلاطون وافلوطين بالاضافة لتصوراته عن المدينة الفاضلة، ويختتم الجزء الخاص بالفارابي قائلاً: «يجب الحذر الكامل عند تناول فلاسفة الاسلام بالدراسة، وان نكون على وعي بالفكر المستورد والذي يرجع الى اصول وثنية» (ص ٦٦). وهذه لغة غير علمية في تصنيف الافكار عند الاجتماعيين فهؤلاء المفكرون يمكن وصفهم بأنهم مثاليون او ماديون او صوريون او عقلانيون ولكن صفة الوثنية تخرج عن التصنيف الفكري الاجتماعي العلمي.

حاول ربط ابن خلدون بالاتجاه الاسلاموي وذلك في فصل: «الاصول القرآنية لعلم الاجتماع الخلدوني» ويرى ان ابن خلدون اخذ فكرة «علم العمران» من القرآن مستشهداً بالآية: ﴿ كانوا اشد منهم قوة، واثاروا الارض وعمروها اكثر ممّا عمروها ﴾ (سورة الروم/ ٩) (ص ٨٣). ورغم ان لساطع الحصري رأياً مختلفاً، اذ يرى ان ابن خلدون لا يذكر الآيات القرآنية الا بعد انتهائه من التفكير والتعليل، ويذكر الآيات خلال البحث بقصد دعم القضايا التي كان قد وصل اليها بنظره العقلي، الا ان المؤلف لا يناقش هذا الرأي وقد اورده (ص ٣ ـ ٨٤) وذلك لأنه يريد اثبات العكس.

واخيراً نجد دراسة في هذا الاتجاه تمثل الناحية التجريبية او الامبريقية اكثر، ولكنها تؤكد تهافت الانتقائية، وهي بعنوان **علم اجتماع المسجد - دراسة في علم الاجتماع الاسلامي** لزكي محمد اسماعيل [٣٨]، ويقول انه يريد ان يكون هذا البحث «منطلقاً لعديد من الدراسات حول علم اجتماع المسجد، وان نحاول الاجابة من خلاله عن تساؤلات تدور حول مفهوم علم الاجتماع عامة وعلم الاجتماع الاسلامي بخاصة والتحليل الفيلولوجي، لمفهوم كل من المسجد والجامع والمصلى، ودور المسجد الجامع في المجتمع الاسلامي بين الامس واليوم. ووظيفة المسجد في البناء الاجتماعي بصفة عامة والمساهمات التي يمكن ان يؤديها علم الاجتماع في تطور رسالة المسجد» (ص ٤١). ولكن الدراسة لا تخرج عن محاولة اثبات اسبقية ابن خلدون في علم الاجتماع وتستعرض تعريفات لعلم الاجتماع عند الغربيين. والقول في النهاية انها لم تخرج عن مفهوم علم العمران الخلدوني، ثم يشرح الفرق في اللغة بين مفهوم المسجد والجامع والمصلى ثم وظائف المسجد عبر التاريخ الاسلامي، ودوره في المجتمع ثم علم الاجتماع ودوره في تطوير رسالة المسجد. وهذا هو الجزء الوحيد المتصل بعلم الاجتماع التطبيقي - كما يتصوره - ويطالب هنا علم الاجتماع الاسلامي القيام بدراسات ميدانية تتصل بالمجتمعات السكانية ومدى احتياجها لانشاء المسجد (ص ٤٨).

(٢) الاسلاميون المجددون

يتميز هذا الاتجاه - كما اسلفت - بأصالته، فقد تختلف معه ولكنك تشعر باحترامه لأنه رصين وجاد وعميق ومخلص في عرض افكاره والدفاع عنها. وبعض ممثليه تمكنوا من الثقافة الدينية ومن العلوم الاجتماعية، وآخرون فهموا الحدود النظرية والمنهجية لعلم الاجتماع. لذلك لا نجد التلفيق بين الدين وعلومه من جهة، وعلم الاجتماع من جهة اخرى، رغم انهم ينطلقون احياناً من حقيقة التعارض بين الاسلام كفلسفة او نظرة شاملة وبين الواقع الحديث.

من اشهر ممثلي هذا الاتجاه الشيخ محمد المبارك، وله العديد من الكتابات عن المجتمع والاسلام ولكننا في هذا الصدد نستعرض ما يخص علم الاجتماع مباشرة وهي مقالة بعنوان «نحو صياغة اسلامية لعلم الاجتماع» [٣٩]، ورغم ان المنطلق والمبرر ليسا مختلفين وهما مواجهة الغزو الفكري الغربي وتأكيد الهوية الاسلامية المتميزة، فالكاتب لا يرى الاحجام عن التعرف على العلوم المختلفة لأننا مساهمون في قيامها وتجديدها، ولكنه يرى ضرورة صياغة العلوم جميعها صياغة اسلامية، وبعبارة ادق اقامتها على اسس

---

(٣٨) انظر: الدعوة (الرياض)، العدد ٧١٧ (٢٦ شوال ١٣٩٩ هـ)، ص ٤١ - ٤٩.

(٣٩) انظر: المسلم المعاصر، العدد ١٢ (كانون الاول/ ديسمبر ١٩٧٧)، ومحمد المبارك، المجتمع الاسلامي المعاصر (بيروت: دار الفكر، ١٩٧٣).

اسلامية، والسير بها من منطلقات اسلامية، اي بناؤها على التصور العام للوجود الذي يقدمه الاسلام (ص ١٩). ويرى ان علم الاجتماع يعج بالاتجاهات المذهبية المختلفة التي لا تنبثق عن علم الاجتماع نفسه بل هي خارجة عنه. فلماذا لا يكون للمسلمين هذا الحق ايضاً؟ ولكنه يصور الصراع وكأنه قائم على اساس ديني فقط اذ يتحدث عن الاتجاه المسيحي في علم الاجتماع وخاصة الكاثوليكي (ص ٢١).

يقسم الكاتب موضوعات ونظريات علم الاجتماع الى نوعين، الاول منهما: الحوادث الاجتماعية التي تحت سمعنا وبصرنا وهي مما يمكن مشاهدته وجمعه وتصنيفه، وهذا القسم يكون علمياً الى حد كبير وان اختلف عن الحوادث الطبيعية (ص ٢٣). وهنا يسهم الموقف الاسلامي في هذه الابحاث ويستفيد من ابحاث الغير بطريقة نقدية واعية. اما النوع الثاني من البحث في علم الاجتماع فيتناول موضوعات لا يمكن اخضاعها لطرائق البحث العلمي الدقيق ولا لمراقبة النتائج مثل البحث عن اصل اللغة ونشأة الدين. وهنا يفرق بين الظواهر الدينية لكل دين - وهذه يمكن ملاحظتها من النوع الاول. اما البحث عن اصل نشأة الدين فلا سبيل للوصول اليه لبعده عن حيز المشاهدة، واستحالة اخضاعه للتجربة والموازين العلمية. وفي هذا النوع كثرت النظريات وتعددت واختلفت، وهذا ما يسميه ميتافيزيق علم الاجتماع (ص ٢٤).

يرى الباحث ضرورة اخذ المعارف العلمية المفيدة ومناهج البحث والتحقيق مع استبعاد النظريات والعقائد الباطلة المشكوك فيها، وهذا ما يجب وضعه في اطار النظام الاسلامي للتعليم اي من منطلق التصور الاسلامي (ص ٣١). وهنا يقترح اسساً وقواعد منهجية لعلم اجتماع جديد في اطار التصور، كما وضع علم الاجتماع الغربي - من قبل - في اطار التصور وفلسفته (ص ٣٢)، ويقترب هنا من الاتجاه الاول مع اختلاف الطريقة والاسلوب. اذ يقول ان القرآن يشير الى الطبيعة الاجتماعية الانسانية باستمرار، كما يشير الى الطبيعة العامة التي هي اشمل منها، كذلك يشير القرآن الى الحوادث او الظواهر الاجتماعية مثل ظاهرة التقليد والشرف والظلم والاستبداد في الحكم والاجرام وعبادة الاوثان ووأد البنات واحتقار المرأة وتطفيف الكيل والاستغلال والطبقية... الخ. ويشير القرآن الكريم والحديث الى ارتباط ظاهرتين اجتماعيتين ارتباطاً مطرداً يجده الباحث دليلاً على قوانين الظواهر الاجتماعية او سنن الله في المجتمع الانساني. اذ ليس القانون الاجتماعي الا الترابط المطرد بطريقة ما بين ظاهرتين او ظواهر اجتماعية (ص ٣٥)، كذلك يشير القرآن الى التغير او التغيير وعوامله.

تمثل الدراسة - كما يقول صاحبها - خطة مقترحة لصياغة اسلامية لعلم الاجتماع في خطوطها الكبرى (ص ٤٣)، وتظهر اصالة الكاتب وجديته في قوله ان هذه الفكرة

عاودته كثيراً اثناء تدريسه في جامعة دمشق وجامعة ام درمان الاسلامية، واستجيب لاقتراحه بتدريس علم الاجتماع بطريقة اسلامية وسمّوها «النظرية الاجتماعية الاسلامية» ويقول: «وان كنت لم ارتض هذه التسمية، ومن خلال ابحاث اخرى اجتماعية اسلامية كالاسرة والمسؤولية والامة» (ص ٤٤)، ويتضح من هذا عدم رضائه عن الاتجاهات التلفيقية في اضافة التسميات والصفات فهو يهدف الى استقلال حقيقي لعلم الاجتماع في نظريته ومناهجه عن الفكر الغربي عامة. ولا يتوقف عند النظرية فقط ولكن يتطلب اجراء ابحاث حسب هذا التصور عن الاسرة والامة والمسؤولية مثلاً كما ذكر.

ومن الدراسات المهمة في هذا الاتجاه كتاب رشد فكار: **تأملات اسلامية في قضايا الانسان والمجتمع**[٤٠]. فالعنوان لا يدّعي تأسيس علم اجتماع اسلامي ولكنه يتعرض لقضايا اجتماعية من منظور اجتماعي ـ اسلامي. نجد موضوعات تحت عناوين: الشباب وحرية الاختيار، في الاسلام بين دعاته وادعيائه، في الماركسية والدين، في السحر وما حوله، انسان القرآن من خلال ابعاده الاجتماعية، في البغاء الوحشي. ويعالج هذه القضايا من منطلق علم الاجتماع ومنطلق اسلامي حديث ويتعامل مع العلوم الاجتماعية الغربية بندّيّة واستيعاب. ويحدد موقفاً واضحاً من الذين «يحاولون ان يجعلوا من القرآن والسنّة معامل ليكتشفوا فيها فيزيائيات وذريات وصواريخ وأقماراً صناعية يلتقون مع الذين يردون على اي مُحاجّة او مواجهة بكلمة بيانية انشائية والفاظ رنانة تعتمد اولاً وقبل كل شيء على رونق الكلمة ومناحيها البلاغية دون ان ترتفع الى مستوى البرهنة والاصالة الفكرية والعلمية. وكلا الطرفين لم يعِ واقع المواجهة في القرن العشرين وقدرة الاقناع. القرآن والسنة، وهما اساس عقيدتنا وجوهرها الاصيل، المفروض ان نصل بهما الى برهنة اساسية على مستوى التوافق او التناقض والمنافاة مع التقدم العلمي فلا نجعل منهما معامل تجريبية او مجرد خطب انشائية» (ص ١٢).

نجد لهذا الاتجاه نماذج في كتابات اخرى تدعو لردم الفجوة بين علم الاجتماع والفكر او المجتمع الاسلامي دون محاولة التلفيق وإلصاق الصفات. ففي كتاب علي عبد الرزاق جلبي: **قضايا علم الاجتماع المعاصر**[٤١] نجد فصلاً تحت عنوان «نحو علم اجتماع المجتمعات الاسلامية» يعالج ضمنه موضوعات مثل تيار البحث في علم الاجتماع الاسلامي، واخطاء واتجاهات البحث السابقة في علم الاجتماع الاسلامي، ميدان علم اجتماع المجتمعات الاسلامية، ثم منهج علم اجتماع المجتمعات الاسلامية. ويرى ان المحاولات السابقة: «قد أخرجت هذا العلم عن ميدانه ونطاقاته المتوقعة

---

(٤٠) انظر: رشد فكار: تأملات اسلامية في قضايا الانسان والمجتمع (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٨٠)، ونظرات اسلامية للانسان والمجتمع من خلال القرن الرابع عشر (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٨٠).

(٤١) علي عبد الرزاق جلبي، قضايا علم الاجتماع المعاصر (بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨٤).

له وادخلت في موضوعها ما لم يعتد عليه المشتغلون به، وهذا ما يتضح مثلاً في قول بعضها ان علم الاجتماع الاسلامي يدرس علاقة الفرد بنفسه على ضوء الوحي الالهي وعلاقة الجماعة بالله» (ص ٢٥٨). كذلك ذكر اهدافاً ليست لعلم الاجتماع اصلاً، مثل ترتيب الافكار التي اصطبغت بالاساس الديني وابراز الدور القيادي للدين الاسلامي ص (٢٥٨).

يطالب الكاتب بتصحيح مسار تلك المحاولات من خلال تحديد اهداف نظرية واضحة مثل الكشف عن قوانين عوامل القوة في المجتمع الاسلامي بعد الدعوة خاصة، كذلك عوامل الضعف فيما بعد. والاهداف التطبيقية لعلم اجتماع المجتمعات الاسلامية مثل احياء التراث الاسلامي من خلال المؤلفات التي صدرت عن المجتمع الاسلامي تاريخياً بالاضافة الى تصور استراتيجية تغيير وتنمية المجتمع الاسلامي المعاصر واستخلاص الحلول المناسبة لمشكلاته (ص ٢٦١).

ب ـ تيار المشروع الحضاري العربي الجديد

تتميز هذه المدرسة بانفتاح نقدي على الفكر الغربي على اساس وجود جانب انساني عام يمكن التفاعل معه دون اغتراب او تبعية. ومن منظور التفاعل الخلاق مع الآخر سواء الغرب ام الشرق، تعرفت هذه المدرسة على التيارات المختلفة مثل الوظيفية والماركسية وعلم الاجتماع في امريكا اللاتينية وحاولت اكتشاف الادوات الصالحة التي تمكنها من فهم وتغيير المجتمع العربي. وهي التي تمثل النظرية او المنهج بسبب المكان الذي انتجه او افرزه ولكن حسب صلاحية وفعالية هذا المنهج او النظرية في تحليل الواقع. وهنا تختلف عن التيارات الاخرى التي ترفض النظريات والمناهج بسبب مصدرها فقط.

نلاحظ وجود عنصرين يشكلان اساس المدرسة: التحليل البنائي ـ التاريخي للمجتمع الذي يعتمد على فهم التكوينات الاقتصادية ـ الاجتماعية واشكال الانتاج والوعي المرتبط بها. ثم خصوصية المجتمع العربي حضارياً وتاريخياً. وتعيد هذه المدرسة الصلة المفقودة بين الماركسية والقومية والتي كانت سبباً في صراعات ايديولوجية وسياسية انهكت القوى التقدمية ومنعتها من الوحدة والتحالف. وهي الآن تتجاوز الخلاف المفتعل بين التيار وتحاول ان يكون التناقض الرئيسي المتمثل في الامبريالية والصهيونية هو هدف وميدان الصراع، وهذا ينعكس على ميدان علم الاجتماع من خلال الموضوعات والابحاث التي تثير الاهتمام اكثر. فهناك ظواهر بنائية جديرة بالجهد بعد ان اضاع علم الاجتماع في الوطن العربي السنين والطاقات في موضوعات هامشية.

مع بروز هذا التيار تدريجياً ضمن الجامعات والمؤسسات العلمية اتسع التوجه نحو دراسة موضوعات كانت مهملة مثل موضوعات الامبريالية والتبعية، والتكوينات الطبقية في

الوطن العربي، والقومية والوحدة العربية. ولكن هذا الاتجاه ما زال محصوراً ومحاصراً بسبب الجـو المكارثي الذي يسود المجتمعات والجامعات العربية اذ يخشى الباحثون مغبات التعرض لمثل هذه الموضوعات، التي اصبحت من الموضوعات التقليدية في كل الجامعات الغربية في اوروبا والولايات المتحدة نفسها، لأنها لم يعد من الممكن تجاهل وجـود ما يسمى بالعالم الثالث. وما زال موضوع مثل الامبريالية يحتاج الى جهود هذه المدرسة لأنه كما قال احد الباحثين بحق: «إنّ نجاح الامبريالية في اعادة صياغة مجمل النشاطات الانسانية لم يكـن غزواً خارجياً واقتحاماً اجنبياً فحسب، بل صـار ايضاً جزءاً من اللوحة الاجتماعية الداخلية، وبحيث صار من غير الممكن عملياً وعلمياً، دراسة الامم في عصر الامبريالية، من غير دراسة ظاهـرة التبعية الاقتصـادية والسياسية (التخلف واعادة التخلف)، والآثار الناجمة عنهما على الخارطة الاجتمـاعية للأمة كمقولة سوسيولوجية». ويرى ان النظرية القائلة بأن مصير الامبريالية يقرره مصير الثـورة المناهضة للامبريالية في اقطار العالم الثالث، هذا لا يضيف فقط ابعاداً جديدة لنظرية الثورة ولكن يضيـف «الى علم الاجتماع الراهن اضافات مهمة»[٤٢].

يمكن تتبع اثر هذا الاتجاه في كتابات مفردة ومبعثرة مبكرة قبل اتساعه في السنوات الخمس الاخيرة. فقد كان كتاب محمد الزعبي[٤٣] محاولة لتحليل بنائي عام اذ كانت في تلك الفترة نقاشات طريق التطور اللارأسمالي تحتل حيزاً كبيراً في الكتابات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، ولذلك فقد تعرض الكاتب لضرورة تخطي التخلف ولكنه رأى ان الطريق «غير الرأسمالي» هو الممر شبه الاجباري للبلدان «المتخلفة» الذي تتحول خلاله ثورة التحرر الوطني ـ الديمقراطي الى ثورة اشتراكية (ص١٥٨)، اثبتت التجارب عدم صحـة هذه المقولات فليس هنالك اي دولة اثبتت قدرتها على تحقيق هذا التطور في ظروف الصراع الامبريالي الحالي التي لا تسمح بأي قدر من الاستقلالية.

يمكن اعتبـار الكتـابـات التي تعـرضت للقـرية وملكية الارض، وتوزيع الفقر، والفلاحين، والدولة، مقدمات في هذا الاتجاه ويضاف اليها ايضاً الدراسات التي كتبت عن سكـان العشش القصـديرية وثقافة الفقر وغيرها من الموضوعات عن المجموعات المهمشة في المجتمع العربي. كذلك الدراسات التي ربطت بين التفاوت الطبقي او التبعية وبين عجز التنمية.

من اهم اسهامات هذا التيار ندوة «الاطار الفكري للعمل الاجتماعي العربي» التي عقدها المعهد العربي للتخطيط بالتعاون مع الدائرة الاجتماعية في جامعة الدول العربية

---

(٤٢) محمد حافظ يعقوب، التخلف العربي والتحرر العربي (بيروت: دار ابن رشد، ١٩٧٧)، ص ٢١.

(٤٣) محمـد احمد الزعبي، التغير الاجتماعي بين علم الاجتماع البرجوازي وعلم الاجتماع الاشتراكي (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٨).

ومنظمة العمل العربية في ايلول/ سبتمبر ١٩٨١ في الكويت، حيث قدمت اوراق جيدة تهدف لتوصيف الواقع التنموي والتصور المعياري له برسم خريطة اجتماعية للبناء الطبقي في الوطن العربي. وطرحت الورقة التجميعية في الندوة سؤالاً يتوجب على الاجتماعيين العرب البدء منه اذا ارادوا الوصول الى فهم وحلول علمية لإشكالية التنمية العربية وهو عن امكانية ان يحقق السير في طريق التطور الرأسمالي التنمية العربية ام ان معضلة هذا الطريق تحول دون ذلك؟ والاجابة تتطلب اختياراً وانحيازاً ايديولوجياً محدداً.

توجد بعض مؤسسات اخرى ساعدت في نمو هذا الاتجاه وانتشاره النسبي، منها: مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت، من خلال ندواته وكتبه ومجلة «المستقبل العربي»؛ وكذلك «مشروع المستقبلات العربية البديلة» تحت اشراف جامعة الامم المتحدة، ومنتدى العالم الثالث مكتب الشرق الاوسط ـ القاهرة، بالاضافة الى مركز الدراسات والابحاث الاقتصادية والاجتماعية ـ تونس، ومنتدى الفكر والحوار ـ المغرب. ويأتي في المقدمة المعهد العربي للتخطيط في الكويت، خاصة فترة بداية الثمانينات، حقبة الباحثين الشباب: دارم البصام، باسم سرحان، نادر فرجاني وعبدالباسط عبد المعطي.

ما زالت هناك جوانب متحركة في هذا التيار لم يتفق عليها ولكن هنالك اتفاقا حول التزام علم الاجتماع بنظرية قادرة على تفسير الواقع وبالطبع تغييره، وفي دراسة بين اساتذة ومشتغلين بعلم الاجتماع جاءت نتيجة البحث مع المفاهيم التالية لتشكل عنصر هذه النظرية الاجتماعية: مفهوم الاسلام ٢١,٤٢ بالمائة، مفهوم الثورة ١٦,٤٢ بالمائة، القومية ١٥ بالمائة، الطبقة الاجتماعية ١٨,٤٥ بالمائة، التطور ١٨ بالمائة، الاستعمار والغزو الثقافي ١٠,٧١ بالمائة[٤٤]، وهذا يبرز اهتمامات جديدة ومفاهيم اصبحت تدريجياً تجتذب الاجتماعيين في الوطن العربي.

لا يقع هذا التيار في انتقائية بعض المدارس الاخرى اذ يرفض مجرد اضافة صفة عربي الى هذا التيار الجديد ليصبح «علم الاجتماع العربي»، بل ان بعض الممثلين لهذا التيار يرفضون مثل هذه التسميات لأنه من الصعب الحديث عن علوم اجتماعية عربية، ولكن توجد تطبيقات عربية على علوم اجتماعية. كما ان اضافة «عربي» قد ترفع او تضع العروبة في مستوى ايديولوجي مثل الماركسية او الليبرالية، ولذلك فهناك ميل نحو الحديث عن مدرسة عربية في علم الاجتماع[٤٥]، وهذا لا ينفي وجود اصوات تدعو الى

---

(٤٤) جهينة سلطان العيسى والسيد الحسيني، «علم الاجتماع والواقع العربي: دراسة لتصورات علماء الاجتماع العرب،» المستقبل العربي، السنة ٥، العدد ٤١ (تموز/ يوليو ١٩٨٢)، ص ٤٤.

(٤٥) «ندوة شؤون عربية: اشكالية العلوم الاجتماعية في الوطن العربي،» شارك فيها: جلال امين، . . . ، تحرير سهير لطفي، شؤون عربية، العدد ٢٢ (كانون الاول/ ديسمبر ١٩٨٢)، ص ١٣٨ ـ ١٦٣. والآراء المذكورة اوردها عبد الملك عودة وعادل حسين وفؤاد زكريا والسيد يسين.

علم اجتماع عربي ولكن قد يكون الاختلاف في التسمية وليس في المحتوى والمضمون.

وعلى الرغم من ان هذه الدراسة لم تتبلور بعد، الا ان الإلحاح على المدرسة المستقلة هو لضبط البوصلة وتحديد التحرك ـ كما يقول احد ممثلي المدرسة[٤٦]. ومن الافكار الاساسية التي تحكم هذا التحرك قضية الاستقلال او التمايز الحضاري والذي تتعدد تسميته: فهو عند البعض التجدد الذاتي الذي يبدأ من محور الحضارة العربية ـ الاسلامية، ولكن هذا يدخل بعض افراد المدرسة في دائرة التوفيقيين او ما يسميهم البعض السلفيين الجدد، وعند آخرين الانبعاث الحضاري او ثقافة الحرية القومية او النهضة الحضارية.

تأتي هنا قضية التراث والمعاصرة وليس المطلوب من هذا التيار ان يكرر ويجتر نقاشات التراث واهميته، ولكن المهم ان يأخذ الحوار شكلاً مختلفاً: هل يحاول ان يؤكد الواقع او المعارف الجديدة صحة التراث ام يؤكد التراث صحة الواقع؟

خاتمـــة

علم الاجتماع في الوطن العربي جزء من معركة المجتمع العربي في وجه التحديات التي اصبحت تهدد وجود الانسان حقيقة ودون مبالغة بسبب الكيان الصهيوني الذي يقوم احياناً بعمليات إبادة بطيئة عند شعوره بأي روح للحركة عند العرب. لا يمكن لعلم الاجتماع في الوطن العربي ان يظل يتغنى بالنظريات المجردة والمناهج التقنية في البحث بينما روما تحترق يوماً تحت اقدامه.

المثقف العربي، وهنا الاجتماعي، لا بد من ان يكون ضميراً شقياً في مجتمعه، يحس بكل ما يموج به المجتمع من حركة وتناقض، ويمتلك رؤية صافية لمعرفة الافق القادم وغرس بذوره من الآن. وهذا لا يحققه الا التزام بيّن يفلق الشعرة الى نصفين. ولذلك لا بد من ابعاد ايديولوجيا عدم الايديولوجيا من ساحة علم الاجتماع في الوطن العربي.

من المعلوم ان التخلف يترك سماته على كل مناحي الحياة في المجتمعات النامية ومن بينها مجال المعرفة والفكر، ولكن العامل الداخلي في هذه الحالة هو الذي يحدد مدى قدرة التخلف على الاختراق والهيمنة. وفي هذا الصدد اتساءل لماذا استطاع مثقفو امريكا اللاتينية تطوير معارفهم المستقلة رغم ضراوة القهر والقمع؟ ولماذا ظهر امثال لوريز وفريري هناك؟ لماذا لا تتناقض الثورة مع الدين، بل ويظهر لاهوت التحرر؟ التخلف ليس كافياً في حد ذاته لكي يفرز سلبيات الصراع الفكري ويكرس تخلّف العقل.

---

(٤٦) انظر: عادل حسين، في: المصدر نفسه، ص ١٥٥.

٧ ـ المثقف العربي والالتزام الايديولوجي: دراسة في أزمة المجتمع العربي(*)

د. أحمد مجدي حجازي(**)

«كل مذهبين مختلفين إما ان يكون احدهما صادقاً والآخر كاذباً، وإما ان يكونا جميعاً كاذبين وإما ان يكونا جميعاً يؤديان الى معنى واحد وهو الحقيقة. فإذا تحقق في البحث وأنعم في النظر، ظهر الاتفاق وانتهى الخلاف».

ابن الهيثم(١)

مقدمـــة

إن المتتبع لتيارات الفكر الثقافي في المجتمعات العربية في الآونة الاخيرة يستطيع ـ دون جهد ـ رصد التيارات المتباينة في هذا الفكر. وعلى الرغم من هذا التباين، إلا ان هنـاك قاسمـاً مشتركاً يجمع بين تلك التيارات يكمن في وجود مظهر من مظاهر المحنة او شكل من اشكال الازمة الفكرية التي تنتشر في الاوساط الثقافية العربية، حيث التشتت الواضح في البناء الفكري العام خاصة بين مثقفي الوطن العربي وما ينتج عن ذلك من اعمال ثقافية توضح تبايناً «سفسطائياً» لا جدلياً بين الفئات الاجتماعية المفكرة، مما

(*) نشر هذا البحث في: المستقبل العربي، السنة ٨، العدد ٨١ (تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٨٥)، ص ٤ ـ ٢١. وقدم الى: الملتقى الثاني للجامعيين التونسيين والمصريين «حول مستقبل الثقافة العربية»، القاهرة، ١٠ ـ ١٤ آذار/ مارس ١٩٨٥، والـذي نظمـه المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية في مصر ومركز الدراسات والابحاث الاقتصادية والاجتماعية في تونس. والبحث يعبر عن رأي كاتبه، ولا يعبر ـ بالضرورة ـ عن رأي الهيئة التنظيمية.

(**) مدرس علم الاجتماع في كلية الآداب بجامعة القاهرة.

(١) نقلاً عن: عصمت سيف الدولة، نظرية الثورة العربية (القاهرة: مؤسسة ناصر للثقافة؛ دار الوحدة، ١٩٧١)، ج ١.

يعني، على المستوى العملي، تفاقم حدة الازمة.

والاقرار بالازمة في الوطن العربي يعد الخطوة الاولى في سبيل تكثيف الجهد من جانب النخبة المثقفة الواعية للقضاء على اسبابها الحقيقية وتغيير مسارها. ان ازمة من هذا النوع تفرض علينا طرحها على مستويين جوهريين:

المستوى الاول: يتمثل في التحليل الموضوعي ـ لا الايديولوجي فقط ـ لابعاد تخلف الثقافة العربية، وعوامل تخلف المثقف العربي ومروره بمرحلة الازمة. وهذا الامر يقتضي التعرف على مظاهر ازمة البناء الثقافي في المنطقة العربية.

ومن خلال الحصر المبدئي لهذه الظاهرة ـ الأزمة ـ تتضح لنا ابعاد جوهرية ثلاثة:

الاول: بعد المثقف ـ «الوالي»، حيث نجد التناقض في موقف المثقف من نظام السلطة التقليدي في الوطن العربي فيلاحظ ـ على سبيل المثال لا الحصر ـ تأرجح الموقف الايديولوجي للمثقف العربي تجاه النظام السياسي بين التأييد والمعارضة، وبين الاقتراب من «الوالي» والابتعاد عنه، بين التبرير لسياسة النخبة السياسية والدعم الفكري لسياسات اخرى مغايرة.

ومن الجدير بالذكر، ان هذا التناقض يعبر عن موقف طبيعي ـ في بعض المجتمعات ـ حين يكون شرطاً ضرورياً للابداع والخلق الفكري خلال الحوار الجدلي البناء، الا انه يصبح تعبيراً عن موقف غير طبيعي في مجتمعاتنا العربية لانتفاء شروط الحوار الجدلي وغيابها عن غالبية المثقفين العرب. بعبارة اخرى: إن هذا التناقض لا يعبر ـ في كثير من الحالات ـ عن تناقض في الاختيار الايديولوجي الذي يتبناه المثقف عن وعي، بقدر ما يعبر عن تناقض في المصالح التي تتأرجح بين الذاتية والموضوعية، بين المصلحة الخاصة والمصلحة العامة، والدليل على ذلك تغيير الموقف الايديولوجي للمثقف بتغيير نظم الحكم، بتغير الوالي، او بتغير مكان الاقامة من مجتمع عربي الى مجتمع عربي آخر.

والثاني: بعد المثقف ـ القضية الاجتماعية، حيث تتأرجح ايضاً مواقف المثقفين العرب وتتباين بين الاعلان والتحليل والتغيير، اي التأرجح فيما يتعلق بردود الفعل تجاه قضايا المجتمع العربي، فنجد انها اما ان تقف عند مستوى الاعلان عن ايديولوجية ذات مضمون اجتماعي لفهم القضايا الاجتماعية والسياسية، واما انها تتخطى هذه المرحلة الى مستوى التحليل والتشريح للقضايا بصورة واعية معتمدة على تطابقها مع الواقع الفعلي للمجتمع العربي، او انها تصل الى القدرة على وضع المنهج الملائم للتغيير المجتمعي نحو الافضل ـ اي نحو الانسانية ـ لتطوير الظروف الفعلية للقطاعات الرئيسية في المجتمع العربي. وخير مثال على ذلك موقف المثقف العربي من قضايا التبعية والتخلف في المجتمع العربي، حيث تتأرجح مواقف المثقف بين السلبية التقليدية،

والليبرالية، والتقدمية، مما يشير ليس فقط الى التناقض بين المواقف الايديولوجية المختلفة للمثقفين، وانما يدل ـ في كثير من الحالات ـ الى ازمة التشتت والتجزؤ التي اصابت الفئات المثقفة في هذا الجزء المتخلف من العالم.

والثالث: يمكن ان نطلق عليه: **بعد الثقافة ـ المنحى التقدمي**، اذ يلاحظ انصراف المثقف العربي اليوم عن المنحى الثوري في التفكير والممارسة، بمعنى غياب المثقف العربي عن الثقافة ذات المضمون الوطني التقدمي، ومن هنا، نجد ضعف الفكر الاجتماعي وعدم قدرته على تشخيص الواقع الفعلي المعاش، وتباعد المثقف عن الجماهير العربية.

ان المتتبع للاعمال الفكرية والعلمية سواء على المستوى الاكاديمي او خارج نطاقه، يلاحظ ان معظم هذه الاعمال تفتقر الى اتباع منحى جدلي في التحليل والتفسير، بالاضافة الى افتقارها الى الخلق والابداع، فإما انها تسلك مساراً فيمنولوجيا اي تقتصر على وصف الوقائع دون الاقتراب من التفسير العلمي، او انها اعمال نظرية بحتة لم يختبر صدقها من خلال الممارسة الواقعية، تنطلق من رؤى غربية بعيدة عن واقع مجتمعاتنا العربية وخصوصياتها التاريخية، مما يؤدي الى عجزها عن ربط واستخلاص نتائج ذات فائدة في فهم الواقع وتفسيره.

وأد تيارات الفكر الابداعي بالاضافة الى غياب المنهج الجدلي في التحليل ـ اذن ـ من اهم عوامل تشكيل الازمة وتفاقمها، والمحصلة النهائية ـ كما سنرى فيما بعد ـ تتمثل في ازمة الثقافة العربية، اي ازدواجية وتشوه البناء الفكري في المجتمع العربي المعاصر.

وإذا كان المستوى التحليلي للازمة يقع في اطار تحليل البناء الثقافي، فإن **المستوى الثاني** يتركز في تشريح ازمة البناء الاجتماعي، اي تفسير الازمة في ضوء ظروف تشكيل الهيكل الاجتماعي ـ الاقتصادي (Socio-economic formation) للمجتمع العربي. وتجدر الاشارة هنا الى ان المستويين لا ينفصلان، بل هما مترابطان اشد الترابط، فالازمة ليست ازمة بناء ثقافي (فوقي)، وانما هي في الاصل تابعة للازمة الهيكلية داخل البناء الاجتماعي (اساسي).

ان اشكالية التخلف الثقافي ليست في واقع الامر بعيدة عن اشكالية تخلف العناصر الهيكلية الاقتصادية ـ الاجتماعية والسياسية في الوطن العربي، بمعنى تخلف التشكيل الاقتصادي ـ الاجتماعي الذي يعاني منه ابناء المجتمعات العربية. واقصد هنا معاناة القطاعات الدنيا من ابناء هذه البلدان والتي لا تجد صدىً عند النخبة السياسية او

عند صفوة القوة في هذه المجتمعات، تلك الصفوة التي تقف على قمة الهرم الاجتماعي في المنطقة العربية.

ان دراسة تاريخ الحركة الثقافية في هذ الجزء من العالم ـ كجزء متخلف تابع اقتصادياً وثقافياً للغرب الرأسمالي (البؤرة او المركز)[٢] ـ يمكن ان ترصد التشتت الفكري لدى النخبة المثقفة العربية، وان تقف على التشتت الفكري لدى الفئات الاجتماعية من ابناء هذه الشعوب، وتكشف عن اغتراب المثقف وانعزاله عن قضايا الواقع الاجتماعي ـ السياسي. وهذا يعني عدم وجود تيارات نقدية سائدة بين فئات مثقفة في الوطن العربي، الا ان هذه التيارات، ما تزال في كثير من الحالات قابعة واسيرة مرحلة المراجعة النقدية للمثقفين انفسهم، قبل المراجعة النقدية للواقع الاجتماعي الشامل، مما يساعد في تشوه صورة المثقف امام الجماهير ويزيد من اغترابه وانعزاله عن قضايا التغيير الاجتماعي او القيام بدور ايجابي فعّال ومبدع وخلّاق من اجل تطوير مجتمعه العربي.

تبقى من هذه المقدمة بديهيات جوهرية يجب اطلاق سراحها حتى لا تغيب عن اذهاننا ونحن نتتبع اصل الازمة العربية وعوامل تفاقمها داخل المجتمع العربي، اي ازمة المثقف وازمة المجتمع، ازمة الالتزام الايديولوجي والانتماء القومي.

بديهيـات اساسيـة

لعل أولى تلك البديهيات تكمن في العلاقة بين البناءين التحتي والفوقي. إن ربط الثقافة العربية المعاصرة بأزمة البناء الاجتماعي ـ الاقتصادي في الاقطار العربية هو من اهم البديهيات التي يجب ان يوليها البحث اهتمامه. فليس هناك ـ كما سبق التنويه ـ فصل بين ازمة البناء الثقافي، بمعنى ازمة التشوه الثقافي، وازمة الهيكل الاجتماعي، اي ازمة التخلف الاجتماعي ـ الاقتصادي (تشوه البناء التحتي). وفي ذلك يقول الكاتب المغربي[٣] «انا لا استطيع ان افكر تفكيراً ايجابياً اذا لم اجد خبزاً آكله. وسوف افكر في معدتي اولاً».

الثقافة بهذا المعنى تصبح انعكاساً للواقع، ويصبح المثقف في هذا الموضع

---

(٢) حول مفهوم الاقتصاد الرأسمالي العالمي انظر اهم اعمال والرشتاين في:
Wallerstein, *The Capitalist World Economy* (London, [1980]).
وفي العلاقة بين المركز الرأسمالي والمحيطات التابعة، انظر: C. Chase-Dunn, «Core-Periphery Relations: The Effects of Core Competition,» in: Barbara Hockey Kaplan, *Social Change in the Capitalist World Economy* (Beverly Hills, California: Sage Publications, [1978]), pp. 159-175.

(٣) محمد زفزاف، **المعرفة**، (كانون الاول/ ديسمبر ١٩٧٧)، ص ١٣٤، نقلاً عن: الحبيب الجنحاني، «الثقافة العربية المعاصرة ومصير الوطن العربي،» **المستقبل العربي**، السنة ٢، العدد ١٠ (تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٧٩)، ص ٢٨.

نتـاجـاً لهـذا الـواقـع، لكنهـا في الوقت نفسه حوار جدلي بين الثقافة (الفكر) والواقع (الوجود). هي اذن تعبير عن منهج جدلي. ومن ثم يجب طرح مفهوم أزمة الثقافة في اطار التعبير عن أزمة واقع عربي قائم على أسس مادية متخلفة ومشوهة.

إن العلاقة بين المثقف العربي والواقع الاجتماعي من الأمور المهمة في فهم ازمة الثقافة العربية، فالمثقف حين يدخل في حوار جدلي مع الواقع الاقتصادي والسياسي يصبح في ازمة مع «الوالي» (السلطة السياسية)، وحين يأخذ موقفاً غير جدلي يصبح في ازمة انعزال وتغريب عن الواقع، وحين يتخلى عن التحديث وينكص الى تراثه السلفي يصبح في ازمة عصرية، وحين يشكل ايديولوجية على حساب التراث يزداد تغريباً واغتراباً.

وثانية هذه البديهيات تتمثل في العلاقة بين المثقف والترات. اي موقف المثقف العربي من الموروث الاصيل لمجتمعه. ونقصد بذلك ان فصل الثقافة العربية المعاصرة عن التراث الحضاري العربي الاسلامي هو من الامور التي يجب رفضها. فالتجديد لا يلغي الموروث، حيث ان الموقف من التراث هو الذي يوضح ايديولوجية المثقف. بناء على هذا الموقف تتحدد رؤيته وتصوره لقضايا مجتمعه. فهناك موقف سَلَفِي محافظ يملي على المثقف الانغلاق في الماضي؛ يسلبه القدرة على الابداع والتجدد، بل يجعله عاجزاً عن مواجهة قضايا العصر. وهناك موقف آخر يعبر عن ايديولوجية مغتربة، تركز على رؤية الحاضر في ضوء المستقبل. وفي هذه الحالة ينعزل المثقف عن الواقع العربي وقضاياه الاساسية، ويصبح غير ملتزم ويفقد هويته الاصلية. وهناك ايديولوجية اخرى راديكالية تشير الى اتخاذ موقف ورؤية تقدمية تسعى الى تحرير التراث والتاريخ وغربلته من مظاهر الخـرافـة والتزييف، وتخليصه من القداسة والتوثن، وتؤكد على تبني المنحى الجدلي السليم المرتبط بقضايا الواقع العربي المعاصر[٤].

وثـالثـة هذه البديهيات تتعلق برؤية الصراعات الفكرية في الوطن العربي، اي الصراع بين الاتجاهات الفكرية القائمة بين فئات النخبة المثقفة. فإذا كان الحوار امراً طبيعياً في مجتمعات تتميز بالفكر الديمقراطي الحر الذي يقوم على منحى الجدل العلمي الجيد ـ كشرط اساسي لتراكم المعرفة ـ فإنه على مستوى الواقع الثقافي العربي يقوم على خلاف ذلك مما يشكل جوانب اشكالية في البناء الثقافي تنقل المثقف من دائرة تحليل بؤرة قضـايا الـواقـع الاسـاسية الى البحث في هامشية هذه القضـايا. فغياب الحـرية والـديمقـراطية الثقافية (واقصد بها هنا عدم انتشار الفكر الثقافي بين الجماهير العربية واقتصـاره على النخبـة المثقفة وعدم تعبير الثقافة عن كل قطاعات هذه المجتمعات،

(٤) المصدر نفسه، ص ٢٥ ـ ٣١.

بالاضافة الى عدم الارتباط بمشكلاتهم الحقيقية وافراز ثقافة «التبرير» للنخبة المسيطرة). مع غياب الحرية الفكرية (بمعنى عدم القدرة على الاستجابة لمنهج التطور التاريخي، وغياب الاستراتيجية الوطنية العربية كأساس لوحدة المثقفين العرب، الى جانب انعزال المثقف عن الجماهير). كل ذلك يشكل خطورة على الاتجاهات والقيم في هذه المجتمعات ليس فقط بالنسبة للمثقفين العرب، وانما ايضاً بالنسبة للفئات الاجتماعية المختلفة، ويساعد على تشكيل جماهير ذات قيم سلبية تفرض على الثقافة المبدعة تغيير مسارها او اختفاءها او كمونها لتحل محلها ثقافة استهلاكية مغتربة تنتشر في المجتمع. ومن هنا يتضح ان اخطر صور تخلف المنطقة العربية - على عكس ما هو سائد - هو تخلف القيم الاجتماعية وتغيير القيم الاصلية والايجابية الى قيم وافدة سلبية.

ولكي لا نتوه في خضم هذه البديهيات وما يتعلق بها من اشكاليات تواجه كلاً من البناءين المادي والفكري في المجتمع العربي - البالغ التعقيد - علينا أن نعرض في مناقشاتنا التالية لبعض القضايا الجوهرية، التي ربما لا تغطي المجال برمته - وهذا أمر طبيعي ومنطقي - لكنها تحاول بتواضع تحليل العلاقة بين أزمة البناء الثقافي كجزء من أزمة البناء الاجتماعي - الاقتصادي للمجتمع العربي.

أولاً: ماهية المثقف العربي

شغلت مفاهيم مثل الثقافة والحضارة، والمثقف، والانتلجنسيا، اهتمام نفر غير قليل من مثقفي العالم شرقه وغربه، شماله وجنوبه. ودون الخوض في اختلاف الآراء بين المفكرين والعلماء في هذا الشأن، وما طرح خلال مناقشاتهم وأعمالهم حول هذا الموضوع من اشكاليات لغوية واجتماعية وسياسية - وهو ليس هدف المقال المطروح ويمكن الرجوع إليه في مصادره التراثية - يمكن رصد حد ادنى من الاتفاق حول تحديد مفهومي الثقافة والمثقف. فالثقافة تعني ذلك «النسق من المعرفة العامة والمتخصصة». ويصبح المثقف هنا هو ذلك الشخص الذي نال قدراً من هذه المعرفة واهتم بأمورها في مجالات الفكر والعلم والادب.

وجدير بالذكر، ان مصادر الثقافة ووسائلها تختلف من مجتمع الى آخر، من مرحلة تاريخية الى مرحلة تاريخية اخرى. ومن هذه المصادر ما هو مكتوب ومدون، وما هو مسموع ومرئي، وهناك مصادر اخرى اهمها خبرة المعيشة ذاتها، اي تلك المعرفة التي تتشكل من خلال خبرة ممارسة الحياة اليومية. فمن المتوقع، على سبيل المثال، ان مجتمعاً تنتشر فيه الامية كظاهرة اجتماعية، يختلف (من حيث مصادر الثقافة والمعرفة) عن مجتمع آخر لم يخبر - في الوقت نفسه - هذه الظاهرة.

ومن ثم، فإن مصادر الثقافة في هذه الحالة ليست هي فقط المؤسسات التعليمية او عن طريق الاطلاع، وانما تعتمد على مصادر اخرى ترتبط بطبيعة المجتمع ذاته، وهو ما يمكن ان نطلق عليه «ثقافة الخبرة». ولكي يمكن تبرير طرح هذه المفاهيم الجديدة والاعلان عن اهمية تطبيقها في واقع مجتمعاتنا العربية، علينا ان نتتبع اهم المناقشات التي اثيرت في الآونة الاخيرة، خاصة في الوطن العربي حول قضايا الثقافة والمثقف.

وبادىء ذي بدء، علينا ان نعترف بالجهود الجادة التي قدمها المفكرون العرب لتحديد مفهوم المثقف العربي خلال ندواتهم العلمية(٥). إلا ان تتبع هذه المناقشات يعطينا انطباعاً بأن هناك ازمة من نوع جديد وهو ما يمكن وصفها بأزمة التغريب والتي ترجع اصولها ـ من وجهة نظري ـ الى اشكالية الوحدة بين الموضوع والذات، بمعنى ان المثقف في هذه الحالة هو الموضوع وهو الذات في آن واحد، مما يشكل عائقاً امامه في الابقاء على صورته المثلى امام المجتمع، لأن عليه ان يحدد هويته الشخصية وتاريخه الذاتي. وبالتالي يظل اسير التفكير في تاريخه الشخصي. ومن المتوقع ان نواجه برد، ربما كان صامتاً من القارىء، على اعتبار ان هذه القضية لا تشكل في واقع الامر اشكالية، فالمسألة مألوفة وطبيعية، بل قد يصل الى ابعد من ذلك برفض ما لا يريد الافصاح عنه فيتساءل بتعجب: من الذي يملك تحديد تعريف هوية المثقف عدا تلك النخبة «الشرعية» والمعترف بها امام المجتمع! وربما نستطيع الرد على هذا التساؤل، بتلقائية بعيدة عن الجدل السفسطائي من منظور الايمان بأهمية هذه القضية في المجتمع العربي، والاهتمام بقيمة شعوب هذه المنطقة في التحليل النهائي على النحو التالي: اذا اتفقنا على ان معظم شعوب البلدان العربية تعيش في مستوى فكري واجتماعي متخلف، فمن المؤكد ان القلة من ابناء هذه البلدان يتاح لها الانضمام او الاقتراب من صفوف النخبة المثقفة، او الدخول في عدادهم. وحتى اذا سلمنا بأن النخبة المثقفة قليلة العدد ـ وهذا واقع لا بد من الاعتراف به حتى لا نتهم بالمثالية ـ هي فقط القادرة على التنظير ووضع المفاهيم ـ دون ايماننا بذلك ـ فيجب ان نطرح على انفسنا التساؤل التالي: هل

---

(٥) عقدت في هذا الشأن ندوات كثيرة اشترك فيها مفكرون وعلماء من الوطن العربي وقدموا دراسات قيمة حول ماهية المثقف العربي، انظر اهم هذه الندوات في: «ندوة المستقبل العربي: المثقف العربي ومهامه الراهنة،» شارك فيها: د. سليم الحص، د. غسان سلامة، د. قسطنطين زريق، د. نادر فرجاني، أدار الندوة د. خير الدين حسيب، المستقبل العربي، السنة ٦، العدد ٥١ (ايار/ مايو ١٩٨٣)، ص ١١٠ ـ ١٣٠؛ «ندوة المستقبل العربي: التاريخ العربي: كيف نقرأه؟ كيف نكتبه؟» شارك فيها: د. الحبيب الجنحاني، الياس مرقص، طارق البشري، د. وداد القاضي، أدار الندوة: عادل حسين، المستقبل العربي، السنة ٣، العدد ٢٥ (آذار / مارس ١٩٨١)، ص ١٣٢ ـ ١٤٨، والسيد يسين، «المثقف المصري. ناقداً ومبرراً ومتفرجاً،» ورقة قدمت الى: ندوة «المثقفون والتغيير الاجتماعي،» القاهرة، ٣ ـ ٦ كانون الاول/ ديسمبر، نظمها مركز بحوث الشرق الاوسط (القاهرة: مطبعة جامعة عين شمس، [د. ت.]).

يخطر ببال المثقفين وهم حول مائدتهم العلمية لمناقشة قضايا الثقافة والمثقف، هل يخطر ببالهم نمط متميز للمثقف يفرزه بالضرورة واقع عربي متخلف؟

بكل تأكيد تكون الاجابة بالنفي، وهذا يخلق اشكالية امام المثقف «المشروع» الذي عادة ما يعتمد في مصادره المعرفية على مصادر غربية. والثقافة الغربية بطبيعة نشأتها، ظهرت لحل مشكلات واقعية اجتازت تلك المجتمعات، فظهرت كفكر ايديولوجي تبريري لأوضاع غريبة عن مجتمعاتنا ولا تصلح للتطبيق في مجتمعات اخرى. ومن ثم نجد فجوة بين النظرية والتطبيق. والاخطر من ذلك، اللجوء الى وضع الواقع في «حضانة» مجهزة لهذا الغرض في محاولة تغيير هويتها ومعالمها الاصلية لكي تتفق مع مقولات الثقافة الغربية التي شكلت المفكر وافكاره الايديولوجية. وهذا ما يدعونا الى ضرورة «تجسير»[٦] الفجوة والبدء من تعريف المثقف العربي.

ماذا نعني بالمثقف العربي[٧]؟ هل هو المفكر المتميز والمسلح بالبصيرة بمفهوم فيبر Weber ؟ ام هو المفكر المتخصص في امور الثقافة والفكر المجرد البعيد عن امور الحياة بمفهوم بارسونز Talcoh Parsons ؟ ام هو المثقف العضوي (Organic) بمفهوم غرامشي Antonio Gramsci ؟ ام هو المتعلم بمفهوم الافغاني[٨].

ولا شك ان هذه المفاهيم تثير كثيراً من القضايا على جانب كبير من الاهمية، بعضها يتعلق بمصدر المعرفة، واخرى تختص بنوعية الثقافة واشكالها، وثالثة تثير العلاقة بين المثقف والنخبة السياسية، ورابعة تركز على التخصص الفني. . . الى آخر ذلك.

وواقع الامر ان المثقف ليس بالضرورة خريج التعليم العالي، او الذي حصل على قسط «كافٍ» من التعليم، كما انه ليس الفني المتخصص، فقد تكون هذه المحددات صالحة للتطبيق في مجتمعات اخرى غير مجتمعاتنا العربية، وبالتالي نحن في حاجة الى تصنيفات اخرى في ضوء رؤية واقعنا العربي وظروفه الخاصة. إذ تشير الخبرة التاريخية في مجتمعاتنا العربية، الى جانب الانماط والشرائح المثقفة المتعلمة والمتخصصة والفنية ،إلى وجود نمط آخر نشير اليه بنمط «المثقف بالخبرة» ،ونعني به ذلك الشخص الذي «اوتي حظاً» من المعرفة العامة تشكّل وتطوّر خلال خبرة الممارسة اليومية او من خلال خبرة الصراع مع الحياة المعيشية. هذا القدر المعرفي الذي يتيح له توصيف قضايا

(٦) تمت استعارة هذا المصطلح من: سعد الدين ابراهيم، «تجسير الفجوة بين المفكرين وصانعي القرارات في الوطن العربي،» المستقبل العربي، السنة ٧، العدد ٦٤ (حزيران/ يونيو ١٩٨٤)، ص ٤ ـ ٣٠.

(٧) انظر مناقشة ازمة المثقف العربي في: زكي نجيب محمود، هموم المثقفين (بيروت: دار الشروق، ١٩٨١)، ص ١١.

(٨) المصدر نفسه، وحول مفهومي المثقف التقليدي والمثقف العصري انظر مناقشة لآراء غرامشي في: R. Simon, *Gramsci's Political Thought* (1982), pp. 93-96.

مجتمعه، يدفعه نحو ايجابية توظيف هذه المعرفة في تحليل المجتمع ونقده، وما يقابله من قضـايا اجتمـاعية واقتصـادية وسياسية، متخذاً «ايديولوجية خاصة» اي موقفاً ملتزماً مساهماً في وضع بدائل النظام القائم او وضع حلول عملية تنبؤية لمجتمعه. الا اننا مع ذلك يجب ان ننوه الى ان «المثقف بالخبرة» يظل ـ مع هذا وفي كثير من الحالات ـ اسير المجتمع المحلي، مبدعاً في اطاره، راغباً في نقده، مساهماً في تغييره، واعياً ليس فقط بمصـالـح الفئـة الاجتمـاعية التي ينتمي اليهـا، وانمـا ايضاً بمصالح الفئات الاخرى المتناقضة مصلحياً معه. ومن امثلة هذا النمط، نجد مثقف القرية او ما يمكن ان نطلق عليه المزارع المثقف الذي تمثل مصادر معرفته خبرة الحياة وممارستها مما يؤهله للعب دور اساسي في التغيير الاجتماعي في داخل مجتمعه(٩).

مما سبق، تتضح لنا بعض الملاحظات الاساسية التي تلقي الضوء على فهم ماهية المثقف العربي ومن اهمها، انه يجب النظر الى المثقف العربي في ضوء واقع المجتمع الذي ينتمي اليه من جوانبه المادية والمعنوية. مما يلقي الضوء على اهمية قضية الانتماء العربي والالتزام الايديولوجي والقومي.

ومن هنـا نطرح الفكرة الثانية والتي تتعلق بتصنيف المثقفين، فلا يجب اقتصار التصنيف لشرائح المثقفين على المحكات التقليدية السائدة ـ مع ايماننا بأهمية بقائها في الوقت نفسه ـ القائمة على محكات السلفية والمعاصرة، التقليدية والعضوية، التقليدية و«التـاريخـانية»(١٠) او التصنيف القـائم على المقابلة بين المبدع والعادي او المحافظ والراديكالي . . . الى آخر ذلك. وانما يمكن النظر اليه في ضوء محك الالتزام. اذا كان موضوع اهتمامنا الرئيسي هو البحث عن هوية المثقف العربي، فلا يمكن اغفال اشكالية الانتماء والتي لم تحسم على المستوى الفكري بين النخبة المثقفة بتياراتها المختلفة(١١).

فالمثقف العربي هو ذلك «المفكر الواعي بأهمية قضية الانتماء القومي، والواعي بأهمية دوره في احـداث التغيير الاجتمـاعي القائم على الخلق والابداع لتنمية مجال الفكر الجدلي المستقل، الفكر الـذاتي، القـادر على مجـابهة التبعية الخارجية بأشكالها المتعددة والمتطورة». وهنا تظهر اشكالية اخـرى لا تقل اهمية عن الاولى، وهي خاصة بنمط «المثقف بالخبرة». ففي كثير من الحالات نجد ان هذا النمط يظل اسير الواقع المحلي ـ كما عرضنا سابقاً ـ لكنه مع ذلك

---

(٩) انظر نموذجاً لذلك في حالة كمشيس في اطروحة الدكتوراه التي قدمها الكاتب: Ahmed Hegazi, «Bauernbeweg ungen in Ägypten,» (Doctoral Dissertation, Bielefeld University, 1983).

(١٠) انظر في مفهومي التقليدية والتاريخانية: عبدالله العروي، ازمة المثقفين العرب: تقليدية ام تاريخانية (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٨).

(١١) انظر مثلاً تناقض مواقف المثقفين العرب في ندواتهم العلمية حول تحديد مفهوم المثقف العربي وعدم وصولهم الى اتفاق في هذا الشأن، مما دعاهم الى الهروب من مناقشة واستكمال هذه القضية وتغيير مسار الندوة في اتجاه آخر، في: «ندوة المستقبل العربي: المثقف العربي ومهامه الراهنة،» ص ١١٤.

يتسم بالالتزام، الالتزام بقضايا مجتمعه في الاساس، له موقف نقدي منها، ومن ثم تظل قضية الالتزام العربي غير مطروحة لديه، بعيدة عن فكره، ومن هنا نرى، ان هذه القضية تضيف عبئاً جديداً على الشريحة الاولى من المثقفين، فإذا كنا نطالبهم بالدور الطليعي والالتحام بالجماهير وتوعيتهم ونشر الثقافة الايجابية ومواجهة ثقافة الاستهلاك، فإن عليهم واجب بث الثقافة الملتزمة، وانتقاء تلك العناصر من «المثقفين بالخبرة» والعمل معهم ولهم، ومن ثم تنشر الثقافة الملتزمة بين ابناء هذه الشعوب مما يحل جانباً جوهرياً من ازمة التناقض بين الفكر والواقع.

ثانياً: ازمة ثقافة ام ازمة مجتمع؟

يخطىء من يتصور ان ازمة الثقافة العربية وازمة المثقف العربي كامنة في البناء المعرفي ذاته، ويتوهم ذلك الذي يدعو ـ منطلقاً من المقولة السابقة ـ الى ضرورة اجراء تعديلات في البناء الثقافي او في تطوير عناصره الداخلية. فإصلاح النظام التعليمي ـ على سبيل المثـال ـ او إدخال تكنولوجيا او تقنية حديثة (كأجهزة الكمبيوتر)، او تنظيم برامج تدريبية او تعليمية في قطاعات الدولة او تغيير مسار النظم التربوية... الى آخر ذلك، يعد ـ من وجهة نظره ـ من اهم الوسائل لإصلاح حال الثقافة والمثقف العربي. كما انه من الخطأ ان نتخيل ان اسباب تخلف الثقافة العربية في كونها بعيدة عن ممارسة «الاحتكاك الثقافي» بالثقافات الغربية المتقدمة. فمع ايماننا بأن هذه الوسائل من شأنها الحد من الازمة، الا انها تمثل تأجيل الازمة وليس القضاء عليها. انها قد تعد حلولاً وقتية وليست نهائية. والدليل على ذلك كثرة التعديلات والمقترحات التي تصدر وتنفذ في هذا المجال التي نسمع بها يومياً سواء من خلال الاطلاع على الصحف اليومية في الاقطار العربية او من خلال تصريحات المسؤولين في هذه الاقطار. ومع ذلك لا يختلف الا القليل على ان الثقافة العربية تمر بمرحلة الازمة، كما ان المثقف العربي ما زال يعيش المحنة ذاتها. وهذا ما يدعونا الى طرح القضية ـ قضية ازمة الثقافة العربية ـ بشكل ربما لا يكون جديداً في هذا المجال وإنما بشكل مغاير للطرح الكلاسيكي: ان ازمة الثقافة والفكر في الوطن العربي ترمز الى ازمة البناء الاجتماعي ـ الاقتصادي في هذه المنطقة. اذ ان الفكر يتشكل في اطار تاريخي جدلي مع الواقع الفعلي المعاش. ومن ثم، يجب علينا ان نحلل طبيعة التفاعل الجدلي بين الفكر وبين الواقع في ضوء رؤية التاريخ المتميز الذي يشكل المجتمعات العربية.

ان المتتبع لتاريخ الحضارات الانسانية يستطيع رصد العلاقة الجدلية بين المستويين، المادي والفكري، بين التطور في الاوضاع المادية (قوى وعلاقات الانتاج) والازدهار في العناصر الحضارية (البناء الفوقي). وهذا يقتضي البحث عن منشأ التخلف

في الوطن العربي ومروره بمرحلة الازمة، حتى يمكن فهم منشأ أزمة الثقافة العربية وتطورها، ومظاهر المحنة وانعكاسها على المثقف العربي في الوقت الراهن.

ثالثاً: ازمة البناء الاجتماعي: التبعية ـ التشوه

من الامور المسلم بها ان الواقع العربي يعيش حالة من التخلف بأبعادها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية. إذ هي حقيقة يسلم بها معظم المحللين للموضوع من العرب وغير العرب، بل ان البعض يذهب الى حد تصور الحال على إنه نوع من «الازمة» يتوقف على حلها إمكان تقدم الوطن العربي. وان الفشل في حلها يهدد الحضارة العربية كلها بفناء حقيقي. والذين ينكرون الازمة، ويعتقدون اننا نعيش عصراً من العصور «الذهبية» لا يخدعون الا انفسهم. والذين ينتظرون في كسل «معجزة» من خارجنا تجتاز الازمة، وتتفادى ما يحيق بنا من اخطار سوف ينتظرون الى الابد دون جدوى. فليس هذا عصر المعجزات ـ اذا كان قد وجد مثل هذا العصر على الاطلاق ـ اما اولئك الذين يرون في العمل العربي الراهن شيئاً كثيراً من التخبط بدون هدف محدد، تهدر فيه الطاقات، وتقتل فيه الآمال والتطلعات، ويبحثون بإخلاص وجدية عن مخرج، فليس امامهم سوى العمل. ولقد صنع كثيرون غيرهم ما يشبه المعجزات، ونعتقد ان العرب ليسوا اقل قدرة على العطاء والانجاز[١٢].

وعلى الرغم من كثرة الكتابات التي طرحت في مجال التخلف ـ خاصة في السنوات الاخيرة ـ الا ان التعرض لها ولو بايجاز، ضروري لفهم منشأ التخلف وتطوره في الوطن العربي وعلاقته الجدلية بأزمة التشوه في البناء الثقافي. وابتداء ـ كمقولة اساسية ننطلق منها ـ من الخطأ ان نتصور تخلف المنطقة العربية على انه تخلف ترجع اصوله الى تخلف البناء الداخلي لهذه المنطقة او بسبب عدم قدرة هذه المجتمعات ادخال او استيراد ميكانزمات التحديث التي خبرتها المجتمعات الغربية المتقدمة (نظرية التحديث)[١٣]. كما انه من الخطأ ايضاً اعتبار التخلف في الوطن العربي ينحصر فقط في

---

(١٢) انظر ذلك في محمد عزت حجازي، «نحو استراتيجية للتطور الحضاري في الوطن العربي،» المستقبل العربي، السنة ٢، العدد ١٠ (تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٧٩)، ص ٦. وتجدر الاشارة الى ان هذا الرأي يقف على النقيض من آراء كثير من المستشرقين ذوي النزعة الايديولوجية العنصرية، انظر مثلاً واضحاً لتلك الآراء في:
Raphael Patai, *The Arab Mind* (New York: Scribner, 1973).

(١٣) تؤكد نظرية التحديث (Modernization theory) على ان القيم التقليدية هي العقبة الاساسية في تنمية وتحديث المجتمعات المتخلفة، وبالتالي فالخروج من هذا المأزق لا بد ان يعتمد على تغيير الثقافات التقليدية عن طريق تبني قيم التحديث، اي القيم الغربية، ويمثل «الاحتكاك الثقافي» بالنموذج الغربي المتقدم المنحى الجوهري في تنمية المجتمع المتخلف وتحديثه. وتسعى نظرية التحديث الى اعادة انتاج التجربة الرأسمالية الغربية =

العوامل الخارجية بدءاً من اساليب النهب الاستعماري حسب مفهوم مارلوف Marlowe[١٤] ومروراً بأساليب التغلغل الرأسمالي ومراحل التكامل مع السوق الرأسمالي العالمي تبعاً لتقسيم العمل الدولي (نظرية التبعية)[١٥]. وواقع الامر، ما زال الخلاف حاداً بين

= في العالم الثالث. ويرى انصار هذه النظرية من الاقتصاديين انه لا بد من محاكاة التحديث الاوروبي عن طريق تغيير العملية الاقتصادية التقليدية حتى نستطيع اللحاق بركب الدول المتقدمة (مراحل النمو للانطلاق من المرحلة التقليدية الى الاستهلاك الوفير من نظرة روستو Rostow ، والتي انتشرت على غرارها نظريات اخرى مثل نظرية الحلقات المفرغة عند Leibnestein والتي ربطت بين التخلف والفقر وقلة الميل الى الادخار لدى الافراد). وتدعو هذه النظرية الى ضرورة المحاكاة الثقافية والتكنولوجية (استيراد الوسائل الحديثة من الغرب). ولا يخفى على مثقفي العالم الثالث ان ذلك من شأنه ربط المجتمعات المتخلفة بالنسق الرأسمالي وذلك عن طريق استيراد رأس المال والوسائل التكنولوجية الحديثة والاعتماد على المساعدات الاجنبية والقروض وما يتبعه من تغييرات هيكلية في داخل مجتمعات العالم الثالث. انظر ذلك، في: Harvey Leibnestein, *Economic Backwardness and Economic Growth: Studies in the Theory of Economic Development* (New York: Wiley, [1957]).

انظر الجانب الاجتماعي، من اجل تحويل المجتمع التقليدي الى مجتمع حديث في: Daniel Lerner, *The Passing of Traditional Society: Modernizing the Middle East*, with the assistance of Lucille W. Pevsner and an introdution by David Riesman (New York: Free Press, 1958).

انظر ايضاً التأثير السلبي (التبعية او نمو التخلف) على العالم الثالث في: Andrew Gunder Frank, *Crisis in the Third World* (New York: Holmes and Meier Publishers, [1980]).

(١٤) John Marlowe, *Spoiling of the Egyptians* (London: A. Deutsch, 1974).

(١٥) تدور نظرية التبعية ـ خاصة افكار مدرسة امريكا اللاتينية ـ حول فكرة محورية مؤداها ان التخلف لا يمثل الحالة الاصلية للمجتمع في العالم الثالث. بل نشأ (التخلف) وتطور من خلال اساليب الخضوع للنفوذ الرأسمالي. بمعنى انه نشأ تاريخياً وتطور مع نشأة وتطور التقدم في البؤرة اوالمركز الرأسمالي المتقدم. التخلف والتقدم بهذا المعنى هما وجهان لعملة تاريخية واحدة بدأت مع بداية ولادة النظام العالمي للرأسمالية. والواقع ان هذه النظرية حاولت تجاوز القصور في نظرية ماركس الكلاسيكية نظراً لعجزها عن فهم الواقع التاريخي المتميز لمجتمعات العالم الثالث. كما انها حاولت تجاوز نظرية التحديث السابق ذكرها في الهامش (١٣) باعتبار ان تطبيق التجربة الرأسمالية لن يؤدي الى تراكم التقدم بل سوف يؤدي الى تنمية التخلف وترسيخه. ومن اهم اتباع هذه النظرية فرانك، والرشتاين، سمير امين، سنكل (على الرغم من اختلافات الرؤى بين هؤلاء العلماء). للمزيد من التفصيل حول هذه الآراء، انظر مثلاً: Andrew Gunder Frank, «Uber die sogenante Üngleische Akkumulation,» in: Dieter Senghaas, ed., *Kapitalistiche Weltokonomie* (Frankfurt, A. M., 1982); S. Amin, «Die üngleische Entwickling,» in: *Über die Gesellschafts formationen des peripheren kapitalismus* (Hamburg, 1981), und O. Sunkel, «Big Business and «Dependencia»: A Latin American View,» *Foreign Affairs*, vol. 50, no. 3 (April 1972), pp. 517-531.

وعلى الرغم من شيوع افكار هذه النظرية في معالجة قضايا التخلف والتبعية في العالم الثالث الا انها لم تسلم من النقد على اعتبار انها ركزت على العوامل الخارجية واغفلت ـ الى حد كبير ـ العوامل الداخلية في التخلف، بمعنى انها سلبت رد فعل تلك المجتمعات على التغلغل الرأسمالي. كما انها افترضت ان اقتصاديات العالم الثالث كان بامكانها التطور لولا التغلغل الرأسمالي المفروض من الخارج، الى جانب بعض الانتقادات الاخرى مثل تشاؤمية هذه النظرية في مسألة الخروج من ازمة التخلف وانها طرحت على سبيل ذلك حلاً يوطوبياً قد=

العلماء حول طبيعة العلاقة بين العوامل الخارجية والعوامل الداخلية، ايهما اسبق من الآخر، مما يذكرنا بالخلافات التي قامت بين ماركس (ومجموعة الاشتراكيين) وماكس فيبر (والليبراليين) في بداية القرن التاسع عشر، تلك الخلافات التي قامت حول طبيعة العلاقة بين الفكر والوجود. وأياً كان الامر فقد حسم على المستوى النظري وترتب عليه تباين الرؤى، وانقسمت الاتجاهات الى محافظة واخرى نقدية او راديكالية (بتفرعاتها الى مدارس ومذاهب شتى). إلا ان هذا الامر لم يحسم في الوطن العربي. فما زال الخلاف قائماً حول المسميات دون الاهتمام بالماهية او بالمضمون. والواقع ان مدرسة امريكا اللاتينية قد تخطت هذه المرحلة حيث تم التوصل الى الاعتراف بوجود علاقة ديالكتيكية بين كل من العوامل الخارجية (التغلغل الرأسمالي في المجتمعات التابعة) والاخرى الداخلية (البناء الطبقي داخل المجتمع المتخلف)، بين الدخيل والاصيل، بين الوافد والموروث، لذا، وجب علينا الا ندخل في متاهات الخلافات الجدلية السفسطائية في تحليل الواقع الاجتماعي، طالما ان الممارسة تتيح الرؤية والمنحى السليم، لذا فإن الاخذ بنظرية التبعية كرؤية تفيد في تحليل الواقع العربي وتشريحه، اي تفيد في تحليل ديناميات التخلف في المنطقة العربية وهو بيت القصيد. إن دارس خصائص الاقتصاديات العربية يلاحظ لأول وهلة التنوع الشديد من حيث هذه الخصائص، وهذا امر طبيعي، اذ نجد ان هناك مجموعات متمايزة داخل المنطقة العربية، فهناك مجموعة البلاد النفطية التي تعتمد في اقتصادها على استخراج النفط وتصديره اي نمط تصدير السلع الاولية، وفي المقابل نجد اقطاراً اخرى تعتمد على نموذج إحلال الواردات مثل مصر وسوريا والعراق والجزائر[١٦]. ثم انتقلت بعض الاقطار الى نموذج آخر يقوم على التكامل في النسق الرأسمالي العالمي، وما ترتب عليه، بالاخذ بسياسات مثل سياسة الانفتاح الاقتصادي، والتي تعتمد على تحالف الشركات متعددة الجنسيات مع الشركات الوطنية، العام منها والخاص مما دفعها نحوالاندماج والتبعية داخل اقتصاديات المركز الرأسمالي. وتصلح مصر كنموذج واضح على ذلك في خلال السبعينات من هذا القرن[١٧].

=لا يتحقق، الى جانب اغفالها للانساق الثقافية في العالم الثالث والتي تساعد على تكريس التخلف... الى آخر هذه الانتقادات. انظر بعض هذه الانتقادات، في: احمد مجدي حجازي، «ازمة النظام الرأسمالي وواقع البلدان التابعة: دراسة حالة المجتمع المصري،» مجموعة اوراق قدمت الى: «مؤتمر الاقتصاديين»، القاهرة، تشرين الثاني / نوفمبر ١٩٨٤، نظمته الجمعية المصرية للاقتصاد السياسي والاحصاء والتشريع.

(١٦) يعتمد هذا النموذج على محاولات التصنيع الداخلي لبعض السلع واحلالها محل الواردات، انظر تفصيلاً اكثر في: نادية رمسيس، «النظرية الغربية والتنمية العربية،» المستقبل العربي، السنة ٧، العدد ٦٤ (حزيران/ يونيو ١٩٨٤)، ص ٤٢.

(١٧) حول تطبيق سياسة الانفتاح الاقتصادي في مصر واثرها على ازمة مصر الاقتصادية، انظر: رمزي زكي، ازمة مصر الاقتصادية (القاهرة: مطبعة مدبولي، ١٩٨٢).

إن تنوع اقتصاديات الاقطار العربية، واختلاف السياسات والنماذج التي يطبقها كل قطر على حدة داخل هذه المنطقة لم يؤد الى نمو التخلف او ظهور «رأسمالية رثة» حسب مفاهيم فرانك Frank ، وانما الى تكريس وتراكم التخلف، والتشويه الهيكلي(١٨) في الابنية الاجتماعية ـ الاقتصادية والسياسية والثقافية لهذا المجتمع، ناهيك عن تجزؤ المجتمع العربي وتشتته مما يمثل الازمة الحقيقية للتخلف.

يمر المجتمع العربي اليوم ـ شأنه شأن دول العالم الثالث ـ في مرحلة الازمة، ازمة التغلغل الرأسمالي داخل هذه البلدان، حيث «اعاقة نمو نمط الانتاج القديم وتطوره الى نمط الانتاج الرأسمالي ـ الصناعي كما حدث في المجتمعات الغربية. وقد تمت هذه الاعاقة عن طريق استنزاف فائض الانتاج (وتصديره) الى الخارج، وعدم السماح بتراكمه داخلياً في تطوير ـ تدمير الصناعات الوطنية التي يمكن ان تنافس المنتجات الصناعية للبلدان الاستعمارية في الاسواق المحلية والعالمية واغراق الاسواق المحلية بالسلع المستوردة. إن آثار التغلغل الرأسمالي (. .) لم تقتصر على هذه الاعاقة لنمو نمط الانتاج القديم وتطوره، بما يشتمل عليه من قوى انتاجية وعلاقات انتاجية، ذلك انه قد خلق واقعاً اجتماعياً ـ اقتصادياً شديد التعقيد يمكننا تسميته بالتكوين الاقتصادي ـ الاجتماعي المشوه او غير المتوازن الذي يضم نمط او انماط الانتاج التقليدية المتخلفة من حيث القوى الانتاجية والعلاقات الانتاجية، جنباً الى جنب مع نمط انتاج رأسمالي محدود ذي توجيه خارجي يضم قوى نتاجية متقدمة وعلاقات انتاجية تقوم على الفصل بين المنتجين ووسائل انتاجهم»(١٩).

لقد اصبح من المسلم به، ان اعادة انتاج الرأسمالية مرتبط بقدرة المجتمع الرأسمالي على احداث تغييرات هيكلية في ابنية الدول المحيطية في محاولة استمرارية اخضاع هذه الابنية لخدمة المركز الرأسمالي، واستمرارية تعظيم الفائض الاقتصادي واستنزافه وتحوله الى المركز كشرط اساسي لاحداث تراكم استثماري في البؤرة الرأسمالية. لذا لم يقتصر الامر على احداث تغييرات جوهرية في الابنية الاقتصادية لهذه الدول، وانما شمل ايضاً الابنية الاجتماعية والثقافية والسياسية فيها. واياً كان الامر، فمن اهم التغييرات ـ من وجهة نظرنا ـ تغيير الابنية الاجتماعية في هذه الدول ليس فقط في مجال القيم الاجتماعية وانما ايضاً في مجال الاتجاهات السياسية. فالتبعية ـ كمحصلة

---

(١٨) يختلف الاقتصاديون في النظر الى التخلف والتنمية الاقتصادية تبعاً للمدارس الفكرية التي ينطلقون منها. وبالرغم من تعدد هذه المدارس الا انها يمكن ان تنقسم الى اتجاهين رئيسيين، الاول نقدي ينظر الى حالة التخلف واعراضه بالاستناد الى نظرية كمية النقود (اخطاء السياسة النقدية)، اما الاتجاه الآخر فهو الاتجاه الذي تبلور من خلال دراسة ومناقشة قضايا التخلف والتبعية في دول امريكا اللاتينية وهو ما يعرف بالمدرسة الهيكلية التي ترجع التخلف الى الاختلالات الهيكلية في بنية الاقتصاد. انظر تفصيلات ذلك في: المصدر نفسه، ص ١٤٨ ـ ١٥١.

(١٩) سمير نعيم احمد، «التكوين الاقتصادي ـ الاجتماعي وانماط الشخصية في الوطن العربي،» العلوم الاجتماعية (الكويت)، السنة ١١، العدد ٤ (كانون الاول/ ديسمبر ١٩٨٣)، ص ٩١ ـ ٩٢.

التكامل في السوق العالمي ـ لا تعني فقط تكريس التخلف او نموه، وانما تعني ايضاً فقدان سيادة وحرية واستقلال الدول التابعة. وتطرح هذه القضية مقولة اخرى على جانب كبير من الاهمية وهي: ان النظام السياسي لعب، وما يزال يلعب، الدور المحوري في التاريخ الاجتماعي المتميز لمجتمعاتنا العربية، حيث الارتباط بين البناءين الاقتصادي والسياسي في هذه البلدان بصورة لا تنفصل.

وانا لا اقصد هنا التحليل من منظور نظرية «النمط الآسيوي للانتاج» كحل لمشكلة الخصوصية التاريخية في المجتمعات الآسيوية، وإنما اقصد ان التاريخ الاجتماعي للمنطقة العربية يشير الى ان التحول في هذه المجتمعات عادة ما يتخذ نقطة البدء من «الامر الحالي» (النظام السياسي) سواء أكان مصدر هذا الامر من خارج المنطقة او من داخلها، وربما يعطينا هذا افقاً اوسع وحرية اكبر للتحليل، حيث اعتقد ان قوة «السلطة العالمية» (او المسيطرة في مراكز العالم الرأسمالي) استفادت من هذه المقولة، بل رسخت ابحاثها، ونشرت افكارها بين الفئات الحاكمة في هذه الدول لتصبح دولاً تابعة، تلعب دور الوسيط او دور «الوالي» Viz-Konig في الداخل. وهنا نجد «الوالي» يتقمص شخصية الغازي ويتحكم في مصادر كل من القوتين الاقتصادية (فائض القيمة) والسياسية (السلطة). وقد كرست دول المركز جهودها لسلب القوتين في آن واحد، مع ترك عناصر من تَيْنك القوتين في يد «الوالي التابع» لكنهـا تظل اسيرة الحيز المحلي في داخل المجتمع، فتترك له ولأجهزته المتسلطة بقايا من الفائض، تلوح له به لكي يتخلى عن فكرة الاستقلال السياسي والاقتصادي[٢٠] (لأنها تشكل خطراً على التراكم الاستثماري في النسق الرأسمالي العربي) اذا ما تغيرت الاوضاع في صالح الدولة التابعة او «الوالي» ذاته.

ولكي تدعم دول المركز الرأسمالي من سيطرتها على البلدان التابعة، ولضمان استمرارية استهلاكها لفائض القيمة وتصديره الى الخارج، تعمل على تشكيل قاعدة سياسية تقف على قمة المجتمع، وتتحول السلطة في داخل هذا المجتمع الى دولة تابعة للرأسمالية العالمية، او ما يمكن ان نصفها وظيفياً بأنها دولة «خادمة»[٢١] تقوم على خدمة

---

(٢٠) فكرة الاستقلال السياسي كانت دائماً هي رد الفعل تجاه التغلغل الاستعماري والرأسمالي في البلدان العربية، ولا شك ان هناك امثلة كثيرة يشير اليها التاريخ الاجتماعي للبلدان العربية مثل تجربة محمد علي، وعبد الناصر في مصر، ومحاولات خير الدين التونسي في تونس، وداود باشا في العراق.

(٢١) آثرنا ترجمة (Dependent state) بمصطلح «دولة خادمة» للتعبير عن ماهية الوظيفة التي تقوم بها الدولة في تلك المجتمعات. اذ نعتقد ان الترجمة بدولة تابعة هي من قبيل التخفيف من حدة المعنى الضمني لدى اصحاب هذه النظرية، بالاضافة الى ان المصطلح الذي نقترحه «دولة خادمة» يفيد في التفرقة بين الدولة التابعة بمعنى المجتمع التابع، والدولة الخادمة بمعنى الفئة الحاكمة.

مصالح الطبقة البرجوازية في المركز الرأسمالي لا لخدمة المجتمع الوطني. وفي هذه الحالة تصبح هناك علاقة وظيفية بين استمرارية بقاء الفئة الحاكمة (الدولة الخادمة) في السلطة وبين ما تقدمه لخدمة مصالح المركز الرأسمالي، بمعنى استمرارية «الدولة الخادمة» كنظام سياسي مسيطر على مدى ما تساهم به من التمهيد لتغلغل الرأسمالية داخل المجتمع المحيطي وتسهيل مهمة التكامل مع السوق الرأسمالي العالمي. كما يتوقف بقاؤها ايضاً على قيامها بدور الوسيط بين المركز والمحيط، بين القوى المسيطرة عالمياً وبين القطاعات الاساسية داخل المجتمع التابع. ويتمثل دورها الاساسي في تعظيم الفائض ونقله الى المركز من جانب، وتنفيذ شروط المؤسسات الاقتصادية العالمية في داخل مجتمعاتها من جانب آخر، بالاضافة الى ضرب محاولات الخروج عن السياسة الموضوعة والمفروضة على المجتمع التابع.

إن المرحلة النهائية هي قيام تحالف عضوي لكنه غير متوازن بين المركز الرأسمالي وبين «الدولة الخادمة» في المجتمع التابع، فالتحالف تحالف مصلحي في الاساس لكنه لا يقوم على العلاقة المتكافئة، وهذا ما يشكل محور ضعف البناء الاجتماعي ـ السياسي في البلدان التابعة، ويؤدي الى اشكال من الاستغلال المفرط لقوى العمل وقوى الانتاج. فالاستغلال هنا ـ في هذه الحالات ـ يتم من ابعاد ثلاثة: **البعد الاول** يقوم على استغلال البؤرة (المركز الرأسمالي) للمحيطات المتخلفة. اما **البعد الثاني** فيشير الى بعد استغلال «الدولة الخادمة» بقوة اجهزتها في الداخل للفئات الدنيا من المجتمع التابع. و **البعد الثالث** يتركز في استغلال فئات وسيطة تقف بين «الدولة الخادمة» و«الجماهير الشعبية». وهذا التشعب في الاستغلال الثلاثي الابعاد لا يؤدي فقط الى تعاظمه، وانما يخلق ايضاً تزايد حدة الفوارق الاجتماعية بين الفئات المختلفة داخل المجتمع، الى جانب خلق ازمات حادة تتعلق بجوانب الحياة المعيشية للافراد، ناهيك عن تغيير خريطة البناء القيمي في المجتمعات المحيطة.

يبقى من المفيد ـ بدلاً من الخوض في جدليات النظريات المتعارضة حول قضايا التبعية والتشوه البنائي، وهو ما يشكل تراثاً ثرياً يمكن الرجوع اليه مباشرة ـ ان نشير الى اهم مظاهر التغيير الهيكلي الذي احدثه التغلغل الرأسمالي في المجتمعات العربية، بتحويلها الى مجتمعات تابعة تؤدي وظيفة في التقسيم الدولي للعمل لصالح المركز الرأسمالي، تلك المظاهر التي تتمثل في تشوه البناء الهيكلي لهذه المجتمعات. وسوف نرى الى اي مدى حدث تشوه وازدواجية وتعايش فارق في انماط الحياة المادية والمعنوية خاصة في جوانب البناء الثقافي والقيمي، وتشوه انماط الفكر العربي ووصول الثقافة والمثقف في هذه المنطقة الى مرحلة الازمة.

رابعاً: مظاهر التشوه في المجتمع العربي

١ ـ الاوضاع المادية والتعايش الفارق

ونعني به تعايش متناقضين او اكثر جنباً الى جنب في آن واحد. فإذا تأملنا نظام الانتاج المادي في المنطقة العربية استطعنا ان نلاحظ تعايش انماط تقليدية متخلفة مع انماط اخرى مستحدثة «شبه رأسمالية» او «رأسمالية رثة» ذات توجه خارجي يضم قوى انتاجية متقدمة وعلاقات انتاجية تقوم على الفصل بين المنتجين ووسائل انتاجهم[٢٢]. ويقترب المفهوم المقترح (التعايش الفارق) من مصطلح الازدواجية الذي يعني «تهرؤ (البنى) التقليدية للمجتمع دون ان تزول تماماً، وخلق (بنى) شبه حديثة دون ان تكتمل او يسمح باكتمالها تماماً»[٢٣].

إن المدقق في احوال المجتمع العربي، يلاحظ وجود وسائل انتاج تقليدية الى جانب أحدث التقنيات المستوردة من الغرب. فعلى سبيل المثال ـ على المستوى المادي ـ نجد اقتصاد الاعاشة او نمط انتاج الكفاف يتعايش مع نمط آخر يطلق عليه اقتصاد السوق، يقوم النمط الاول على استخدام ادوات تقليدية بدائية، بينما يعتمد الثاني على احدث الادوات التكنولوجية المستوردة بهدف الانتاج للتصدير. وفي الوقت الذي تقوم فيه الورش الصغيرة والحرف اليدوية باستخدام الوسائل البدائية لانتاج السلع للاستهلاك الجماهيري (ويكون الناتج انتاجية محدودة كماً ونوعاً)، في الوقت نفسه توجد احدث المصانع التي تنتج السلع الفاخرة للطبقات الميسورة برؤوس اموال اجنبية وتنتج ايضاً السلع المعدة للتصدير معتمدة في ذلك على احدث الوسائل المتقدمة القادمة من الغرب. والخطر الاكبر ليس في تعايش التقليدي مع المستحدث، وإنما في المنافسة غير المتوازنة بين انتاجية الورش الصغيرة وانتاجية الشركات الحديثة، فانتاجية الاولى محدودة بحكم انها تعتمد على ادوات ذات امكانية محدودة ايضاً، بينما تكون انتاجية الشركات الاستثمارية المستحدثة ذات امكانات هائلة تستطيع بها غزو الاسواق بكميات كبيرة وبأسعار لا تقبل المنافسة مما يؤدي الى تحطيم النمط الانتاجي الاول. ولما كان الثاني معداً اساساً لغزو الاسواق والتصدير ولسد احتياجات الطبقات الميسورة في المجتمع التابع، فليس هناك امكانية لسد حاجات الفئات الدنيا نظراً لتحطيم النمط الانتاجي الاول وعدم قدرته على اعادة انتاجه امام المنافسة غير المتكافئة، مما يشكل ازمة تجد حلها باستغلال الشركات الاستثمارية للظروف الفعلية، حيث تعلن شعار «الانتاج للجميع»

(٢٢) انظر: احمد، «التكوين الاقتصادي ـ الاجتماعي وانماط الشخصية في الوطن العربي،» ص ٩٢.

(٢٣) ابراهيم، «تجسير الفجوة بين المفكرين وصانعي القرارات في الوطن العربي،» ص ١٤ ـ ١٥.

وتبنى (تحتكر) الانتاج لمعظم فئات المجتمع، فيتحول الاعتماد على المواد الاولية الوطنية في العملية الانتاجية الى الاعتماد على مواد مستوردة من الخارج بحجة تطوير الانتاج وتحسينه، ويتحطم انتاج البلد التابع، وتدخل الفئات الدنيا حلبة المنافسة التفاخرية بالسلع ويصبح الاستهلاك تدريجياً هو المسيطر والمحدد للمكانة الاجتماعية داخل هذه الفئات، ويدمن النمط الاستهلاكي الافراد ويصبح قيمة في حد ذاته يعبر عن ثقافة استهلاكية سائدة. ولما كان ذلك هدفاً قائماً (تحويل ثقافة المجتمع من ثقافة انتاجية الى ثقافة استهلاكية) ـ وان كان غير معلن او غير مخطط ـ فقد بدأت المصانع الكبرى الخاصة (الاستثمارية) انتاج السلع الاستهلاكية والغذائية لمعظم فئات الشعب، بمواصفات متعددة، تتدرج من الجودة الى الاقل جودة لفتح اسواق تتسع تدريجياً، مما يؤدي الى تهميش قطاعات الانتاج، وعدم قدرة هذه القطاعات على اعادة الانتاج بالداخل، وهروب او هجرة العمال المهرة اما الى تلك الشركات التي تتيح دخلاً اكبر، واما الى الخارج بحثاً عن رزق ووسائل عيش افضل، واما البحث عن وسائل غير مشروعة لمواجهة تحديات الحياة والظروف المفتعلة. وفي ظل هذه الظروف تتعاظم قيم الاستهلاك على حساب قيم الانتاج، ويصبح ادمان الفئات الدنيا والفقيرة للاستهلاك اقوى من ادمان العقاقير. والمحصلة النهائية تشوه في البناء القِيَمي والثقافي داخل المجتمع المحيطي(٢٤).

ان تعايش الانماط التقليدية مع الانماط المستحدثة يؤدي ليس فقط الى ازدواجية وتشوه الابنية الاقتصادية والاجتماعية في الدولة التابعة، بل يعمل على نمو التخلف وظهور ما يسمى بالتمفصل Disarticulation والتداخل بين الانماط المتباينة، وتصبح القطاعات الاقتصادية في هذه الحالة غير متكافئة وغير متجانسة لا تقيم فيما بينها علاقات تبادلية كاملة، بل تقيم علاقات تبادلية هامشية. وفي الوقت نفسه فالقسم الاساسي من التبادل يتم بين الشركات الاستثمارية والخارج (المركز الرأسمالي). ومن ثم يتشكل «خليط غريب غير متناسق او متناغم من المكونات تنتمي كل طائفة منه لعصر مختلف من عصور التاريخ ولقسم مختلف من اقسام البشرية. ومع هذا، فالكل منفصل سوياً في كيان واحد بحيث تتحقق الغاية النهائية: استمرارية نهب الثروات العربية ونزح اكبر قدر ممكن من فائض قيمة الجهد العربي ودوام اعادة انتاج التخلف والتبعية»(٢٥).

هذا التشوه والازدواجية والتمفصل وعدم التوازن بين القطاعات الانتاجية المختلفة

(٢٤) احمد، المصدر نفسه، ص ٩٢ ـ ٩٣. وفي ادمان السلع الاستهلاكية انظر: جلال امين، تنمية ام تبعية اقتصادية وثقافية (القاهرة، ١٩٨٣).

(٢٥) احمد، المصدر نفسه.

والمتعايشة جنباً الى جنب، ينشأ عنها بالضرورة تركيبة اجتماعية تختلف عن التركيبات الاجتماعية الطبيعية (النابعة من تطور الواقع ذاته وليست مستحدثة ومفروضة عليه). ان ذلك من شأنه خلق فئات اجتماعية جديدة يمكن ان نطلق عليها «جماعات استراتيجية» او «جماعات المصلحة»، تحدث خللاً في البناء الاجتماعي، تثرى على حساب فئات الشعب، وتتشكل فئات اخرى «شبه برجوازية» وثالثة استثمارية طفيلية تستغل المراحل غير المستقرة للنظم الاقتصادية والسياسية، تعمل وفقاً لقيمة الربح، تقضي على العمل المنتج، ويتركز نشاطها في مجالات السمسرة والاستيراد والتصدير والمضاربات في السوق السوداء، وتجارة العملة وانشطة طفيلية واستثمارات استهلاكية اخرى لا تحقق في النهاية اية فائدة للمجتمع، وانما تعمل على تشويه القيم الانتاجية، تحقق ارباحاً طائلة باستغلالها للقوانين والاوضاع غير المستقرة، ثم يصبح لها اليد الطولى في السيطرة واصدار، او تغيير، القوانين تدريجياً في صالحها مما يستحيل معه الفكاك من سطوتها على اقتصاديات هذه المجتمعات. ان امثلة ذلك كثيرة ومتنوعة في الوطن العربي، وخير دليل على ذلك تلك التغيرات التي طرأت على واقع المجتمع المصري في ظل سياسة الانفتاح الاقتصادي في السبعينات من هذا القرن والتي مازلنا نعاني منها حتى الآن ليس فقط في مجتمعنا المصري، بل وايضاً في مجتمعنا العربي[٢٦].

ويلخص سعد الدين ابراهيم ازمة المجتمع العربي في عبارته: «.. هذه وغيرها من مظاهر التشوه في المجتمع العربي هي ما نقصده «بالجدلية المشوهة» التي بدأت بالاختراق الاوروبي، واستمرت في عهد «الاستقلال» وتعمقت في عهد النفط والتبعية الجديدة. وهي في مجملها تمثل ازمة المجتمع»[٢٧].

٢ ـ الاوضاع الفكرية ـ التشوه الثقافي

لا جدال في ان التشوه في الاوضاع المادية في المجتمع العربي بدءاً من

---

(٢٦) كتب في هذا الصدد الكثير من العلماء والمفكرين وقدموا دراسات قيمة مدعمة بالبيانات التحليلية الكمية والكيفية، وفي المجالات الاقتصادية والمالية والاجتماعية والسياسية والثقافية وتعتبر من اهم الكتابات في هذا المجال من حيث الثراء الكمي والتحليل الكيفي في هذه الفترة كتاب: عادل حسين، **الاقتصاد المصري من الاستقلال الى التبعية** (بيروت: دار الكلمة للنشر، ١٩٨١). ولا بد هنا من التنويه الى انه اذا تصور البعض ان السياسات الاقتصادية التي اتبعتها الدولة المصرية في السبعينات باتخاذها سياسة الانفتاح الاقتصادي لا تشكل اية خطورة على الوطن العربي او لم تحدث تأثيرات عظيمة على ابنية المجتمعات العربية، فهو متوهم او يخفي الحقيقة. ولا ادل على ذلك من التغيير في العلاقات العربية المصرية بعد اتباع هذه السياسة ليس فقط في المجال الاقتصادي وانما ايضاً في العلاقات السياسية. بالاضافة الى اثرها على قضية الانتماء العربي التي هي من اهم الموضوعات المطروحة في الوقت الراهن.

(٢٧) انظر: ابراهيم، «تجسير الفجوة بين المفكرين وصانعي القرارات في الوطن العربي،» ص ١٥.

الازدواجية وعدم التكافؤ بين القطاعات الانتاجية، والناتج من نهب خارجي وسيطرة المركز الرأسمالي على تلك المجتمعات، ومروراً بتغير هيكل البناء الداخلي، ومظاهر التمايز في توزيع الثروة وظهور التناقضات الاجتماعية بين الفئات المتمايزة ليس فقط داخل البلدان العربية، ولكن ايضاً بين البلدان ذاتها. إذ نجد بلداناً تملك مصادر الثروة وغيرها تفتقد هذه المصادر. الى جانب عدم وجود تنظيمات مؤسسية للثقافة القومية، وتفتيت المثقفين العرب وظهور الصراعات بين الاتجاهات السياسية بين البلدان العربية، وانتهاءً بترسيخ التخلف والوقوع في احضان التبعية. كل ذلك شكل بذور التشوه في الحضارة العربية، واصبحت الثقافة تمر في مرحلة الازمة. وانعكس ذلك على المثقف، وظهرت ازمة المثقف العربي. وكان محصلة ذلك التعايش انماط ثقافية، وخليطاً غريباً من التيارات الفكرية، فكر عقلاني الى جانب فكر خرافي، فكر سلفي تقليدي الى جانب فكر معاصر، فكر محافظ الى جانب فكر راديكالي، خليط ومركب من الايديولوجيات غير محددة الهوية والمعالم، تفتقد الاصالة لكنها سلفية، تفتقد المعاصرة لكنها استهلاكية، تطرح قضايا الواقع بمنحى راديكالي وتنتهي بتفسيرات لاهوتية او قدرية، تطلق شعارات التغيير لتدعم النظام القائم، تبحث في الهوية والتراث وتتغافل الحاضر، تنقل عن الغرب وتتحدث عن الموروث.

وجدير بالذكر، ان ازمة الثقافة العربية وتفاقمها في هذه المنطقة، لم تحدث بسبب تجاوز هذه الانماط الايديولوجية وتواجدها جنباً الى جنب، ولكن الاشكالية تتمثل في غياب المنحى الايديولوجي القومي، والمنحى الجدلي في التقليد، بمعنى غياب الالتزام القومي كهدف اساسي للوحدة العربية. ان المفكر التقليدي السلفي والمفكر المعاصر، كلاهما في واقع الامر، يهمل البعد التاريخي والمنحى الجدلي في التحليل مما يؤدي الى: اغفال الواقع وعدم رؤيته، واذا ترجمنا هذه الحقيقة بعبارة سياسية اجتماعية لقلنا ان كليهما يقع في حبال التبعية[٢٨].

ولا شك في ان اهم مظاهر التخلف والتشوه الثقافي يتمثل في اغتراب المثقف عن تاريخه وعن واقع مجتمعه.

المثقف هو نتاج للبيئة الاجتماعية التي يعيش فيها، نتاج للايديولوجيات السائدة في عصره. ولما كانت المنطقة العربية التي يحيا فيها المثقف تتسم بالتنوع والتشتت والتشوه وعدم التساوق، فإن ازمة المثقف هنا تصبح تعبيراً عن ازمة المجتمع. فالازدواجية في مجالات الفكر والمعرفة ظلت قائمة تجمع أنماطاً فكرية غير متوازنة، تدور بينها معارك

---

(٢٨) انظر ذلك في: العروي، ازمة المثقفين العرب: تقليدية ام تاريخانية.

فكـرية لكنهـا في النهـاية لا تصل الى مرحلة الاتفاق حتى على المسلمات الاساسية والحقائق الواقعية .

الهدف ـ اذن ـ لم يكن قائماً على اسلوب الحوار الجدلي العلمي . ولكي نوضح هذه المسألة، نحيل القارىء الى ملاحظة اتجاهات ورؤى مثقفي البلدان العربية تجاه قضايا الاستعمار والتبعية في فترة النضال ضد الاستعمار. هنا تتضح انماط متمايزة من المفكـرين، احـدها تقليدي يرفض اقامة علاقات مع الخارج كلية . ونمط آخر وليكن ليبرالياً يرفض بداءة الفكر التقليدي ثم يطالب بمحاكاة الغرب من النواحي السياسية دون الاهتمام بقضايا الاقتصاد والمجتمع .

اما النوع الثالث او النمط «الوضعي» في الجماعة الثقافية فقد قبل تقليد الغرب من حيث فكـرة العقلانية الفيبرية (نسبة الى ماكس فيبر Weber) بدون الالتفات لليبرالية السياسية او التنظيم الاجتماعي . اما النمط الاشتراكي ـ الماركسي في الجماعة الثقافية العـربية فقـد انشغل بالنتائج السياسية لقوى التغير الرافض في الغرب الرأسمالي دون الاهتمام بتحليل النموذج الاشتراكي في موضعه.

باختصـار انشغـل المفكـرون العـرب بالفكـر الغـربي قبل الاهتمام بمشكلات مجتمعاتهم وبتراث حضاراتهم المتميز. والاخطر من ذلك فإن الانشغال بالفكر الغربي لم يكن قائماً على هوية تاريخية مسبقة . لم يكن متخذاً منحىً جدلياً من هذا الفكر «فالذي لا يهتم بماضيه موضوعياً لا يمكن ان يفهم حاضره، ولا يمكن ان يأخذ موقفاً موضوعياً من المستقبل، لذلك نشأ فصام بين الجماعات المثقفة وبين الاغلبية العظمى من ابناء مجتمعهم وإن تفاوتت درجات هذا الانفصام من فريق لأخر»(٢٩) .

وإذا كانت هذه تمثل مرحلة تاريخية مرّ بها المجتمع العربي في ظروف متباينة، فإنهـا تغيرت بتغير الاوضـاع الاجتمـاعية ـ الاقتصادية والسياسية . ففي مرحلة النضال الوطني من اجل الاستقلال توحد المثقفون العرب، والتحموا بجماهيرهم وكونوا احزاباً سياسية (الحزب الوطني وحزب الوفد في مصر، والاستقلال في المغرب، والدستور في تونس) وظهر مثقفون امثال جمال الدين الافغاني ومحمد عبده، والثعالبي واحمد لطفي السيد وبورقيبة .

وتغير الحال بعد الاستقلال وانقسم المفكرون العرب نتيجة الارتباط والتكامل مع الغرب ونتيجة اختراق المجتمع الغربي للمجتمعات العربية (في اطار استغلال العالم الثـالث واستنـزاف فائض قيمـة هذه الدول) وظهرت مرة اخرى مظاهر التشوه والتجزؤ

(٢٩) ابراهيم، المصدر نفسه.

وضعفت الشخصية العربية خاصة في ظل الاوضاع المستحدثة على الوطن العربي في الوقت الراهن.

لقد اصبح الفكر ـ اليوم ـ شتاتاً تجمع بين هذا وذاك، تظهر هنا وهناك تجمع بين المتناقضات، تعبر عن التجزؤ والتهرؤ الثقافي. واصبح «الوالي» التابع هو المتحكم في مصادر الثقافة ونوعيتها ومسارها، واصبحت الثقافة تابعة، مغتربة عن واقعنا العربي، مرتبطة بالخارج، والخارج بيده السلطة العليا والسيطرة يملك ادوات الانتاج الثقافي، يطوي، بل يلوي يد كل من «الوالي» والمثقف يحوله الى خادم تابع ويحول الازمة الى ازمة بناء داخلي، بناء نفسي. واصبح الاغتراب والانفصال عن الواقعهما السمة المميزة للمثقف، وتركز البحث العلمي في مجال الفكر في الخيال الرومانسي وفي مجال الفن في الاستثمار الاستهلاكي، وتركت القضايا الجوهرية، قضايا الجماهير، قضايا السياسة والعلاقات الدولية. وساد بشكل عام ثقافة الاستهلاك، واصبح الفكر الربحي هو المهيمن على مجالات الثقافة والمعرفة والفن والادب. وتركت جماهير هذه الشعوب تعيش الازمة الحقيقية، حائرة بين الرومانسية الفكرية، والواقعية المغتربة، تعيش في ظلم الواقع، وتحلق في اوهام الخيال.

ظهر اذن، التشوه والتناقض والازدواجية والتعايش الفارق في مستويات الابنية التحتية والفوقية، والاقتصادية والثقافية في الوطن العربي: تناقض في البناء الاجتماعي، وتناقض في البناء المعرفي الثقافي، تناقض ايديولوجي بعيد عن مسار التاريخ الاجتماعي والواقع الفعلي للشعوب العربية، تناقض بين البناءين الثقافي والسياسي، تناقض بين اعلان «الوالي» عن حرية الفكر وبين محاصرته له من جانب اجهزته التابعة، تناقض بين شعارات الالتزام وهجرة العقول، تناقض بين الانتاج المعرفي والثقافة الاستهلاكية.

لقد اصبح الفكر الاستهلاكي هو الفكر السائد والمسيطر على المنطقة العربية يحارب بأسلحته المادية الفكر المبدع الخلاق.

لقد اصبح من المسلم به هو العمل على تخطي ازمة التخلف، بأسلوب تغيير الواقع نحو الاستقلال الاقتصادي والسياسي والفكري. وهنا تأتي اشكالية الدور الذي ينبغي ان يقوم به المثقف العربي. **إنه مطالب بالدعوة الى تكوين ثقافة ذات مضمون قومي وطني مرتبط بالحياة المعيشية للجماهير، يعكس هذه الحياة بصدق وبوعي يبرز عناصر الثقافة الانسانية القائمة على التكافؤ وفهم التراث الايجابي في ضوء العصرية. يجب ان يدعو الى المساهمة في ابداع نظرية قومية في الثقافة تعد الانسان العربي لمواجهة قضايا التغريب والاستهلاك الغازي، لمواجهة تزييف ثقافة «الوالي» أو «الخادم التابع»، ومؤسساته المتسلطة اي لمواجهة تزييف الوعي الاجتماعي لدى الجماهير. وقد**

يكون السبيل هو المشاركة في المؤسسات الجماهيرية والالتحام مع الجماهير، وبذل الجهد لتعليم ابناء هذه البلدان الأسلوب النقدي في التفكير الحر محللاً قضايا المجتمع والواقع العربي، موضحاً المزيف والحقيقي. وربما يكون ذلك كفيلا بقيام ثقافة واعية وواقعية، ليست مغتربة عن الجماهير، عن السياسة، ثقافة ملتزمة.

هل آن للمثقف العربي ان يقدم صياغة ايديولوجية قومية واضحة، تضع في اعتبارها ابعاد التاريخ العربي وظروف تشكله؟ ان ذلك امر مرهون بحل الازمة، ازمة التخلف، ويحتاج بلا شك الى نضال موحد، وتوجه ايديولوجي ملتزم، يجمع بين المثقف العضوي و«المثقف بالخبرة»، وجماهير هذه البلدان، يقف في مواجهة التحدي، في مواجهة التبعية.

٨ ـ التخلّف الثقافي النفسي كمفهوم بحث في مجتمعات الوطن العربي والعالم الثالث[*]

د. محمود الذوادي[**]

اولاً: ملاحظات في احتكاك الشعوب

إن محور هذا البحث هو محاولة جديدة تكميلية لفهم ما اطلقنا عليه «بالتخلف الآخر» في دراسات سابقة اخرى[1]. واهتمامنا هنا يتركز بالتحديد على: ١ ـ توضيح مدى مصداقية هذا المفهوم، من حيث وصفه خاصة لواقع ثقافي ونفسي (Psychocultural) و٢ ـ صلاحية استعماله كأداة في البحوث الاجتماعية في كل من مجتمعات الوطن العربي والعالم الثالث. «فالتخلف الآخر» كما هو وارد في هذه الدراسة هو حصيلة الاحتكاك الحضاري الواسع الذي بدأ بين الغرب وهذه المجتمعات منذ ان قامت الدول الغربية بحملتها الاستعمارية الكاسحة في كل القارات الثلاث: آسيا وافريقيا وامريكا اللاتينية.

فعلى مستوى اول نرى ان تفاعل الامم[2] بعضها مع بعض يؤدي في غالب الاحيان

(*) نشر هذا البحث في: المستقبل العربي، السنة ٨، العدد ٨٣ (كانون الثاني/يناير ١٩٨٦)، ص ٢٥ ـ ٤٢.

(**) استاذ مساعد في علم الاجتماع ـ جامعة الملك سعود.

(١) انظر: محمود الذوادي، «التخلف الآخر بالمغرب العربي،» المستقبل العربي، السنة ٥، العدد ٤٧ (كانون الثاني/ يناير ١٩٨٣)، ص ٢٠ ـ ٤١. حيث بيّنا ان «التخلف الآخر» هو اساساً تخلف ثقافي. وفي هذه الدراسة نوضح اكثر بأن «التخلف الآخر» ازدواجي الطبيعة اي تخلف ثقافي نفسي Psychocultural. انظر ايضاً:
Mahmoud al-Thawadi, «Les racines du franco-arabe féminin au Maghreb,» *Arab Journal of Language Studies*, vol. 2, no. 2 (June 1984).

(٢) انظر: G. A. Devos, *Responses to Change: Society, Culture and Personality* (New York: D. Van Nostrand Company, 1976), p. 4.

ويكاد هذا الكتاب ان يكون الوحيد من نوعه الذي يساعد على التعمق في معطيات «التخلف الآخر» بطريقة غير مباشرة.

الى ظاهرة **التأثير والتأثر** بينها. وليس من الضروري ان يكون التأثير والتأثر شاملين لكل ملامح وعناصر الثقافات[٣] المتفاعلة، ولا متأثرين ومؤثرين، بالدرجة نفسها، لكل جوانب هذه الحضارات. فقد تنتشر مثلاً ثقافة معينة انتشاراً **ملموساً** بين اهل حضارة ثانية بسبب الاحتكاك الحاصل بينهما، دون ان يتأثر فيها الجانب الديني كُليّة او بالدرجة نفسها. وقد يتأثر الجانب الديني لمجتمع ما اكثر من نظيره اللغوي اثناء عملية تفاعله مع ثقافة مجتمع آخر. فمجتمعات المغرب العربي المعاصرة مثلاً انتشرت فيها اللغة الفرنسية بدرجة كبيرة، بينما ظل انتشار الدين المسيحي عاجزاً عن اي كسب يُذكر بين فئات هذه المجتمعات.

اما تفاعل الحضارة العربية الاسلامية مع الثقافتين الفارسية والهندية فقد كان نجاحه اكبر في نشر العقائد الاسلامية منه في نشر اللغة العربية في كل من ايران وما يسمى اليوم بباكستان. وقد اطلق بعض الباحثين الاجتماعيين مصطلح «الوقاية المختارة»[٤] على هذا النمط من التفاعل بين الثقافات.

وعلى مستوى **ثانٍ** فإنه من الملاحظ ان عملية نشر الثقافة (Acculturation) نادراً[٥] ما تكون عملية متبادلة بالتساوي بين الحضارتين او المجموعتين المحتكتين. إذ يبدو ان الطرف الذي هو في موقع الدونية او الهامشية، بمعناها العام، هو الذي يميل الى تقبل، او السماح بتسرب العناصر الثقافية من الطرف الآخر المهيمن وليس العكس. اما اذا كان الجانبان شبه متساويين فإن الدراسات تدل على ان تبادل العناصر الثقافية بينهما امر غير وارد[٦] على العموم.

وعلى مستوى **ثالث** فإن علمي الانثروبولوجيا والاجتماع المعاصرين، خصوصا، قد اطنبا في دراسة ظاهرة انتشار الثقافات بين المجموعات الانسانية اثناء تفاعلها. وقد ركزت هذه العلوم اساساً على الاهتمام بالسلوك الاجتماعي **الظاهر** (الخارجي) والناتج عن عملية الاحتكاك بين الشعوب. فمزج اللغة الوافدة (الدخيلة) مع اللغة الام (حديثاً او كتابة او كلاهما معاً) سلوك لغوي اجتماعي بيِّن سجلته ملاحظات هؤلاء العلماء في كثير من المجتمعات التي **تأثرت** بعملية التفاعل مع مجتمعات اخرى. وكذلك الشأن في عديد من الاقتباسات الثقافية **الملحوظة** التي تنتشر عبر المجتمعات المختلفة، اليوم، مثل انماط الملبس والمأكل، والاجهزة التكنولوجية الحديثة... الخ.

فتقمُّص المجتمعات **المتأثِّرة** لهذه العناصر الجديدة يعتبر من الوجهة الوصفية

---

(٣) نستعمل كلمة الثقافة Culture في معناها الانثروبولوجي العام لتيلر E. Taylor وهو مرادف عنده لمصطلح حضارة Civilization ومن ثَمّ نحن نستعملهما هنا كمصطلحين مترادفين.

(٤) Devos, Ibid., p. 350.

(٥) المصدر نفسه، ص ٤.

(٦) المصدر نفسه.

الموضوعية العلمية رداً تكيُّفياً[٧] للجماعة المتفاعلة مع التأثيرات الوافدة.

وعلى مستوى رابع فإن صورة التأثيرات والتأثُّرات التي تتعرض لها المجموعات الانسانية اثناء عملية الاحتكاك الحضاري لا يمكن ان تكتمل، في نظرنا، دون دراسة الجانب الآخر الخفي لها: اي دراسة تجربة الشخص النفسية المتمثلة في تكيُّفه[٨] على مستوى بنية شخصيته مع التأثيرات والمتأثرات الثقافية الصادرة والواردة.

ومن ثم فهناك مستويان لدراسة التلاقح بين الحضارات البشرية. هناك من جهة، التـأثُّرات والتأثيرات الثقافية بالمعنى العام الذي تعطيه العلوم الاجتماعية لمفهوم ثقافة المجتمعـات. وتشمل هذه كل الاقتباسات الثقافية الموضوعية التي يمكن انتشارها او تبادلها بين الامم.

وهنـاك، من جهـة ثانية، آثـار هذه التـأثُّـرات والتأثيرات على المستوى النفسي (شخصية الفرد) للاطراف المعنية[٩] في عملية التفاعل. فدراسة كل من الجانب الثقافي (الخارجي) والنفسي (الداخلي) هي اذن حاجة يفرضها واقع الاحتكاك بين الشعوب، وبالتالي الروح العلمية لكل مهتم بقضايا تفاعل الحضارات الانسانية. ومن هذه الخلفية تأتي شرعية طرح مفهـوم «التخلف الآخر» كمركّب ثقافي[١٠] يتمحور بحثنا حوله. فهو بالتـأكيد احـدى الظواهر التي افرزها احتكاك المجتمعات الغربية بنظيراتها من العالم النامي في العصر الحديث.

ثانياً: مفهوم «التخلف الآخر»

إن ظاهـرة التخلّف التي يلصقهـا مختصو التنمية والتخلف المعاصرون وغيرهم بمجتمعات العالم الثالث هي ظاهرة متعددة الملامح بدون شك. فهناك من جهة عناية مبحثية، واهتمـام وطني وعـالمي بمـلامـح التخلف الاقتصادية والصحية والديمغرافية والاجتماعية والصناعية[١١] بالمجتمعات النامية.

---

(٧) المصدر نفسه، ص ٥.

(٨) المصدر نفسه.

(٩) فانتشار، مثلاً، ثقافة المجتمع الغالب في المجتمع المغلوب لابد ان تكون لها تأثيرات (وهي سلبية على العموم من حيث تحقيرها لذات المغلوب) على شخصية الفرد المغلوب. ونشر هذه الثقافة لا بد ان يعطي شيئاً من السمو النفساني لفرد المجتمع الناشر (الغالب).

(١٠) Devos, Ibid., p. 2.

(١١) انظر مثلاً الكتاب البيليوغرافي المهم للكثير ممن كتبوا عن التنمية والتخلّف:

P. Jacquemot et al., *Economie et sociologie du tiers-monde: guide bibliographique* (Paris: L'Harmattan, 1981).

وهنــاك، من جهـة اخرى، جهل وصمت محيران لجانب مهم آخر لتخلّف هذه المجتمعـات نفسها. ولقد اطلقنا على هذا النوع من التخلّف المنسي اسم «التخلف الآخـر»[١٢]، ونقصـد به بالتحديد تدهور (ضعف، تخلّف) نمو عناصر التراث الثقافي (الجـانب الثقافي) للمجتمع السائر في طريق النمو، وما يقترن بذلك عادة من تدهور نفساني (الجانب النفسي). وتتمثل ايضاً بعض اعراضه، اساساً، في الشعور بمركبات النقص وصعف الثقة بالنفس[١٣] بين افراد وفئات هذا المجتمع خاصة ازاء الطرف الغالب والغازي لهم. فتدهور استعمال اللغة (اللغات) الوطنية في المجتمع النامي من ناحية، وفـرض استعمـال لغـة ثانية (عـادة لغة المستعمِر بالمعنى التقليدي او الجديد لمعنى الاستعمار) لهذا المجتمع من ناحية ثانية، هي مثال لما نعنيه بالتخلف الثقافي كجزء من مركّب (التخلف الآخر) الذي تعيشه كثير من المجتمعات المتخلفة اليوم.

والتخلّف الثقافي لا تقتصر ملامحه، بأي حال من الاحوال، على الملمح اللغوي للمجتمـع فحسب. فطالما تصاب عناصر اخرى من التركيبة الثقافية للمجتمع بالوهن والضعف والتشـويه. قد تضعف قوتهـا قوة القيم الدينية التقليدية الذاتية تحت ضربات سهام الثقافة الاجنبية الغازية[١٤]، ويصبح كثير منها عبارة عن شعائر ثقافية لا اكثر ولا اقل، خالية من المحتوى والمعنى اللذين كانا لها قبل مجيء الثقافة الاجنبية بسطوتها المنافسة والمكدرة (اي المخلفة) في النهاية، لنمو مختلف عناصر الثقافة المحلية الاصلية نمواً طبيعياً. ومن ملامح التخلف الثقافي في كثير من مجتمعات العالم الثالث، خاصة تلك التي ابتليت باستعمار ثقافي شرس[١٥] هي انتشار جهل كثير من متعلمي هذه المجتمعات بتـراثهم المعـرفي من ناحية، ومعـرفتهم احيانـاً معرفة حسنة بالتراث الثقافي المعرفي للمستعمر من ناحية ثانية. فمثقفو الثقافة الفرنسية في تونس والجزائر والمغرب ابّان فترة الاحتلال خاصة كانوا على العموم من هذا الصنف من المتعلمين الذين كانت معرفتهم بلغة وثقافة[١٦] الحضارة الفرنسية احسن منها باللغة العربية والحضارة العربية والاسلامية

---

(١٢) الذوادي، «التخلف الآخر بالمغرب العربي،» ص ٢٠ ـ ٤١.

(١٣) قد تكونُ هذه العوارض النفسية حصيلة السطوة السياسية او العسكرية ايضاً. لكن يبدو ان تأثير السطوة الثقافية اعمق واخطر واطول تأثيراً على الشخصية.

(١٤) يتماشى هذا مع قانون الغالب والمغلوب عند ابن خلدون. وكذلك مع طبيعة العلاقة التي ربطت وتربط مجتمعات العالم الثالث بالمجتمعات الغربية الامبريالية المعاصرة.

(١٥) وضعية المتعلمين في الوطن العربي تعليماً تسطو فيه ملامح الثقافة الغربية (من لغة واداب وعلوم. . .) على الثقافة العربية الاسلامية (على هذه المستويات نفسها) عموماً، مثل على ذلك.

(١٦) فمن الملاحظ مثلاً حتى عهد قريب ان قسم الدراسات الاجتماعية بجامعة الملك سعود بالرياض لا يدرس طلابه من ناحية التفكير الاجتماعي العربي بما فيه تفكير ابن خلدون العملاق. بينما يجبر الطلاب انفسهم من ناحية ثانية على دراسة التفكير الاجتماعي الغربي ومدارسه خاصة الامريكية منها. ويتخرج الطالب العربي من =

التي ينتسبـون اليهـا اساساً. وليس بالغريب في حالة هذه المجتمعات ان يكون الامر كذلـك. فالاحتكاك بين فرنسا من جهة، والجزائر وتونس والمغرب من جهة ثانية، هو تفاعل الغالب مع المغلوب(١٧).

ثالثاً: الانسان حيوان ثقافي بالطبع

ان اهمية مفهوم «التخلّف الآخر» في فهم الانسان وانجازاته التنموية او فقدانها ترجـع في اعتقادنا الى ان الانسان ككائن ليس اجتماعياً بالطبع فقط، وانما هو ثقافي بالـطبـع قبـل ذلـك. فهو يستعمل عدداً وافراً من الرموز الثقافية التي تتصدرها الرموز اللغوية(١٨) من حيث الاهمية. فدون هذه الرموز تصبح اجتماعية الانسان التي تحدث عنها كثير من الفلاسفة والمفكرون الاجتماعيون ـ مثل ابن خلدون ـ محدودة المعنى. فكيف يمكن للبشر ان يجتمعوا على مستويات متنوعة ومتشابكة دون وجود هذه الرموز واستعمالها من طرف الانسان؟ فهي في الواقع الفاصل بين عالم الانسان وعالم الحيوان. فهذه الرموز هي الاساس في تمييز الانسان عن الحيوان في الذكاء والمعرفة كما اكدت ذلك البحوث العلمية الحديثة. فاللغويون وجدوا ان هناك علاقة وثيقة بين اللغة والتفكير من ناحية وبين اللغة والذكاء من ناحية ثانية. واثبت علماء الاجتماع والنفس ان عملية التنشئة(١٩) الاجتماعية تتأثر كثيراً بالرموز الثقافية الانسانية. فاللغة والقيم والتقاليد الثقافية هي قاعدة تكوين ذاتيتنا الجماعية والفردية.

ان الصمت عن اهمية الجـانب الثقافي من الانسان هو تجاهل لطبيعة الانسان نفسها. والعلوم التي تدرس الانسان وقضاياه لا يمكن ان تكون علوماً انسانية بحق عند اغفالها او التقليل من قيمة هذا الجانب المركزي في طبيعة الانسان وما له من تأثير وارتباط بالتركيبة النفسية لشخصية الفرد والجماعة كما سوف نرى في بقية هذا البحث.

= جامعة عربية في العلوم الاجتماعية دون ان تكون له معرفة كافية بمساهمات المفكرين العرب وعلى رأسهم العلامة ابن خلدون، الذي اعترف الغرب بمدى نبوغه خاصة في علم العمران الذي كان اول منشىء له عرفته البشرية. وقد وقع تراجع [حذف مثلاً مقرر «التفكير الاجتماعي عند العرب»] بالنسبة للسنة الدراسية ١٩٨٤ ـ ١٩٨٥.

(١٧) انظر ملخص النظرية في النص والمشار اليها في: Devos, *Responses to Change: Society, Culture and Personality.*

(١٨) يعتبر عالم الانثروبولوجيا الامريكي C. Geertz ان اللغة هي اهم عنصر على الاطلاق في مركب الثقافة Culture. انظر مراجعة كتابه:

«Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology,» *The New York Review of Books*, vol. 31, no. 4 (15 March 1984), pp. 39-46.

(١٩) H. Gardner, *Frames of Mind* (New York: Basic Books, 1983).

رابعاً: مفهوم «التخلف الآخر» ودراسة المغرب العربي

١ ـ اللغة وتأثيرها على الآخرين

إن نشر لغة اجنبية في مجتمع ما لا يمكن ان يقتصر على اللغة في حد ذاتها فقط، وانما يقترن به في العادة بث القيم والتقاليد الثقافية[٢٠] لتلك اللغة. وهذا ما وقع فعلاً في مجتمعات المغرب العربي التي تعرضت للاستعمار الفرنسي في القرن التاسع عشر والقرن العشرين. ويذهب البعض الى ان مثل هذه التأثيرات قد تكون جد خطيرة بالنسبة لشخصية[٢١] الفرد «المغربي»[٢٢]. فيمكن اعتبارها مصدراً مهماً لبث ظاهرات الصراع والانفصام والغربة[٢٣] في صلب تركيبة الشخصية نفسها. ومع ذلك فلا ينبغي من الناحية الواقعية تعميم هذه الملاحظات حرفياً على كل المجتمعات التي تأثرت بدخول لغات وثقافات اجنبية اليها كما سوف يتضح في هذا القسم من الدراسة.

لكن تجربة العصر الحديث في هذا المجال اثبتت ان عمق تأثير الامم والشعوب بعضها ببعض يساعد عليه كثيراً عامل اللغة[٢٤]. فقوة تأثير الغرب الرأسمالي في كثير من شعوب العالم اليوم شرقاً وغرباً لا بد من ان تعود في جانب منها الى انتشار لغاته (خاصة الانكليزية والفرنسية وثقافتهما) ذات الاستعمال العالمي. وفي هذا الصدد فإن تأثير اليابان ـ رغم قيادتها في ميادين التكنولوجيا ـ سوف يبقى ضيقاً وبالتالي سطحياً على المستوى العالمي طالما لم تعمل على نشر لغتها وثقافتها بين الشعوب.

٢ ـ المزج اللغوي او عدمه

ان ملاحظات السلوك اللغوي للمجتمعات المعاصرة تفيد بأن تعلم مجتمع ما للغة اجنبية لا يعني بالضرورة مزجها مع اللغة الوطنية. فعلى سبيل المثال ان معرفة عموم سكان البلاد الاسكندنافية (السويد والنرويج والدانمارك) للغة الانكليزية (طبعاً بدرجات مختلفة) لم تؤدِ بهم الى ممارسة المزج اللغوي[٢٥] بين لغاتهم والانكليزية كما هو الحال

---

(٢٠) وهو عملية التأثير الثقافي المعروف بمصطلح Acculturation في اللغة الانكليزية.

(٢١) لارتباط العناصر الثقافية بالتركيبة النفسية للشخصية النفسية، انظر نظريات التنشئة الاجتماعية-Social ization theories . ومن ثم جاء تركيزنا هنا على تأثير الثقافة الوافدة على شخصية انسان العالم الثالث.

(٢٢) كلمة «المغربي» تعني الجزائري والتونسي والمغربي. وهي صفة مشتقة من عبارة المغرب العربي.

(٢٣) باعتبار ان محتوى هذه التأثيرات الثقافية الوافدة تتناقض قليلاً او كثيراً مع بعض مكونات الثقافة الوطنية وبالتالي الذاتية الثقافية Cultural identity للمغربي.

(٢٤) انظر الهامش رقم (١٨).

(٢٥) ولعل تقارب تساوي الطرف الاسكندنافي مع الطرف الانكليزي/ الامريكي عموماً هو الذي يفسر الى =

في ظاهرة الفرانكو- آراب[٢٦] (مزج العربية العامية - على الخصوص - بالفرنسية) في المغرب العربي. ومن هنا تأتي شرعية تساؤل الباحث الاجتماعي: ما هي العوامل التي تقف وراء ذلك؟ وهل من علاقة بينها وبين «التخلف الآخر»؟

٣ - جذور المزج اللغوي

ان التطلع الى فهم اسباب غياب المزج اللغوي اساساً في البلاد الاسكندنافية من جهة، وحضوره في اقطار المغرب العربي من جهة ثانية يتطلب اثارة تساؤلات اخرى:

أ - هل يعود ذلك الى صفات ذاتية (**المتغير الذاتي للغة**) تتميز بها الفرنسية عن الانكليزية او العكس؟

ب - هل ان الرغبة في المزج اللغوي عند «المغاربة» وعدمها عند مواطني السويد والدانمارك والنرويج ترجع الى ظروف خارجية - **المتغير الاجتماعي** - مختلفة عاشتها وتعيشها هذه المجتمعات ازاء كل من اللغتين؟

ج - هل ان الميل الى الفرانكو- اراب عند «المغاربة» وغياب ظاهرة مزج الانكليزية باللغات الاسكندنافية يعود الى عوامل نفسية **المتغير النفساني** للشخصية الاساسية لأفراد هاتين الكتلتين من المجتمعات؟

اما بخصوص العامل (أ) المذكور اعلاه فليس هناك بعد براهين علمية تثبت ان الانجذاب للخلط اللغوي او عكسه له علاقة بالسمات الذاتية للغة الدخيلة نفسها[٢٧].

امـا على مستـوى المتغير الاجتمـاعي (ب) فإن ما سجله علمـاء الاجتمـاع والانثـروبـولـوجيا من ملاحـظات بهذا الصدد يساعد على تفسير ظاهرة المزج اللغوي «الفرنكو- اراب» من جهة، وغياب مزج اللغات الاسكندنافية **عموماً** بالانكليزية من جهة اخرى. فمن بين هذه الملاحظات حول تفاعل ثقافتين معينتين يمكن التذكير بالتالي[٢٨]:

= حد كبير ظاهرة عدم وجود المزج اللغوي في هذه المجتمعات ويتماشى هذا مع ما جاء في: Devos, *Responses to Change: Society, Culture and Personality*, p. 4: «in more evenly balanced situations where none is clearly superior: Three is a stand off in the mutual adoptions of traits».

وملاحظاتي حول المزج اللغوي في هذه المجتمعات ترجع الى رحلة بعثية في صيف ١٩٨٣.

(٢٦) انظر: محمود الذوادي، «نحو دراسة المرأة العربية، ٤: جذور ظاهرة الفرانكو آراب الانثوية بالمغرب العربي،» شؤون عربية، العدد ٢٢ (كانون الاول/ ديسمبر ١٩٨٢)، ص ١٢٤ - ١٣٧، و al-Thawadi, «Les racines du franco-arabe féminin au Maghreb,».

(٢٧) انظر الهامش رقم (١٨).

(٢٨) انظر: Devos, *Responses to Change: Society, Culture and Personality*, p. 5.

(١) نادراً ما تتأثر (تتبادل) الثقافتان بعضهما ببعض بالتساوي.

(٢) ان الطرف التابع (الهامشي، ذو المكانة الدونية) هو الذي يميل الى تقبل او تبني العناصر الثقافية للطرف المهيمن.

(٣) ان افراد المجموعات الانسانية ذوي المكانة الدونية يشعرون بأنهم يصبحون في مرتبة اسمى اذا ما تقمصوا صفات وخصائص الجانب المهيمن عليهم. وتتفق هذه الملاحظة الاجتماعية الحديثة مع ما جاء في مقدمة العلامة ابن خلدون «في انّ المغلوب مولع ابداً بالاقتداء بالغالب في شعاره وزيه وفعلته وسائر احواله وعوائده»(٢٩).

(٤) ان رغبة الفرد او الجماعة لتحسين مكانتهما الاجتماعية عامل مهم في تفسير ظاهرة التقليد بين المجتمعات او الثقافات.

(٥) عندما تكون الثقافتان المتفاعلتان في اوضاع متساوية، أو اقرب الى المساواة، فإن تبادلهما الثقافي يصبح امراً غير وارد على العموم. وعند تطبيق هذه المعطيات على ظاهرة المزج اللغوي او غيابه في كل من مجتمعات المغرب العربي والاقطار الاسكندنافية نجد ان الملاحظات الاربع الواردة اعلاه (١، ٢، ٣، ٤) تنطبق اساساً على الظروف الاجتماعية (الخارجية) التي احاطت (وما زالت تحيط) بإفراز ظاهرة الفرانكو ـ اراب اثناء احتكاك الجزائر وتونس والمغرب بالاستعمار الفرنسي وثقافته. فالعلاقة بين الاثنين كانت ولا تزال الى حد كبير علاقة الغالب بالمغلوب والتابع بالمتبوع.

اما سبب غياب مزج الانكليزية مع السويدية والدانماركية والنرويجية فيرجع، على العموم، الى ما جاء في الملاحظة الخامسة (٥).

ومن ثم فظاهرة المزج اللغوي كمثل من امثلة التبادلات الثقافية التي يمكن ان تؤدي اليها تفاعلات الشعوب بعضها مع بعض هي ظاهرة ذات **جذور اجتماعية**(٣٠). وهذه العوامل الاجتماعية هي في النهاية **المتغير الوسيط** بين وجود عناصر ثقافية وافدة من ناحية، و **التخلّف الثقافي**(٣١) المتمثل في المزج اللغوي من ناحية اخرى. لكن كما اشرنا سابقاً فإنه ليس علمياً بالنسبة لظاهرة التلاقحات الثقافية ان تكتفي بمجرد وصف وتسجيل العناصر الثقافية التي تتبادلها المجموعات الانسانية عند وقوع الاتصال بينها. فتسرب اللغة الفرنسية (كمادة ثقافية) الى شعوب المغرب العربي في العصر الحديث حدث لا

---

(٢٩) ابو زيد عبد الرحمن ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ٧ج (القاهرة: دار الشعب، [د. ت.])، ص ١٣٣.

(٣٠) انظر الهامش رقم (١٨).

(٣١) لأن تمزج لغة بكلمات لغة اخرى (غريبة عنها من حيث الاصل) هو تفقير وتشويه للغة كنسق ثقافي.

مراء فيه يلاحظه العالِم والانسان العادي. والاعتراف بذلك هو الخطوة الاولى اللازمة في دراسات التبادلات الثقافية بين الشعوب. أما الخطوة الثانية والتي لا بد منها في اي بحث علمي وموضوعي في هذا الميدان فهي التعرف على تأثيرات الرموز الثقافية الجديدة الوافدة على التركيبة النفسية لشخصية الفرد المتأثر بها. و من هنا جاءت اهمية النظر الى ظواهر التبادلات الثقافية، على انها ليست عملية مقصورة على الجانب الثقافي فقط، وانما هي عملية تبدأ ثقافية لتمس، في النهاية، من قريب او بعيد المستوى النفسي للانسان المتعرض لمثل تلك التأثيرات. «فالتخلف الآخر» هو اذن ظاهرة مزدوجة الطبيعة: هناك الجانب الثقافي والنفسي لها كما سلف تبيانهما في مستهل هذه الدراسة.

وبالتالي فإن رغبة «المغاربة» في مزج عربيتهم بالفرنسية (الفرانكو- اراب) تتأثر قطعاً بهذين العاملين المترابطين. فاستعمالهم من جهة للغة الفرنسية، كثيراً او قليلاً، على حساب العربية يمثل احد ملامح «التخلّف الثقافي». فمثل هذه العملية تفقر اللغة الوطنية عنصرها الثقافي. ومن جهة ثانية فإن الظروف الاجتماعية السابقة الذكر (من ١ الى ٤) لها انعكاسات على الجانب النفسي «للمغربي» الميال الى المزج اللغوي. فهو كطرف ضعيف (او مهيمَن عليه) مدفوع اكثر الى اللجوء الى استعمال لغة الغالب وتقليده في عدة ميادين قصد الرفع من معنوياته (المستوى النفساني) نتيجة شعوره بالحقارة والدونية امام ثقافة الفرنسي الذي كان، ولا يزال، الى حد كبير الجانب الاقوى في معادلة التفاعل بين الطرفين. فالذي يفرز «التخلّف الآخر» كظاهرة ذات تركيبة ثنائية في مجتمع ما، لا يعود بالضرورة اذن الى نشر عناصر ثقافية اجنبية في حد ذاتها، وانما يرجع اساساً الى معادلة ميزان القوى التي تقع في اطارها تفاعلات المجتمعات بعضها ببعض. فمعرفة سكان البلاد الاسكندنافية للانكليزية، قليلاً او كثيراً، لم تؤد في حد ذاتها الى وجود ظاهرة المزج اللغوي: اي تدهور لغات (جزء من الجانب الثقافي) هذه المجتمعات. ولا يبدو ان لها تأثيراً سلبياً (الشعور بمركبات النقص مثلاً) على بنية شخصية مواطني هذه البلاد. ومما لا شك فيه هنا ان لتساوي، او لشبه تساوي، الطرفين (الاسكندنافي/ الانكليزي الامريكي) على معظم المستويات دوراً مهماً في ذلك. ومن ثم فمفهوم «التخلّف الآخر» كواقع ثقافي ونفسي يصعب ان يكون لوجوده ارضية في مثل هذه المجتمعات.

٤ ـ الشخصية وصراعات القيم

يمكن القول بأن الصراعات والتشويهات التي تتعرض لها شخصية الفرد اثناء الاحتكاك بلغة وثقافة اجنبيتين لا يتحتم ارجاعها في حالة مجتمعات المغرب العربي مثلاً الى اللغة الفرنسية في حدّ ذاتها. لكن مع هذا تبقى اللغة متغيراً وسيطاً ومهماً في المساعدة على هذه الصراعات والتشويهات على مستوى شخصية (الجانب النفسي)

الفرد. ففي الجزائر وتونس والمغرب كان من وظائف اللغة الفرنسية (وما زال) بث القيم والتقاليد والفلسفات الغربية بين فئات هذه الشعوب خاصة المتفرنسة منها. ودرجة وطبيعة هذه الصراعات ـ على مستوى الشخصية ـ ترتبطان الى حد كبير بمدى اختلاف[٣٢] القيم الثقافية الاجتماعية الوطنية عن تلك القيم الوافدة.

وعلى هذا الاساس فتسرب بعض القيم البريطانية/ الامريكية بسبب انتشار اللغة الانكليزية بين سكان المجتمعات الاسكندنافية لا يؤدي بالضرورة الى افراز اعراض الصراعات والتشويهات في شخصية الفرد الاسكندنافي. اذ ان انتساب المجتمع السويدي والدانماركي والنرويجي كالمجتمع الامريكي والبريطاني، الى الحضارة الغربية يجعل قضية تصارع القيم والعقائد والتقاليد في الشخصية الاسكندنافية امراً غير وارد على العموم.

اما مجتمعات المغرب العربي[٣٣]، فقيمها وتقاليدها وفلسفاتها بعيدة عن ان تتلاءم وتتعايش دون إحداث اي توتر او اضطراب في صلب الشخصية مع نظيرتها الغربية. فهي تنتمي الى مناخ حضاري وثقافي وعربي اسلامي (او شرقي). ومن ثم فاحتمال وجود القيم الثقافية المتصارعة في بنية شخصية «المغربي» المتأثر بالثقافة الغربية امر غير مستبعد. والدراسات السوسيولوجية الحديثة تشير الى ان الشخصية الهامشية[٣٤] هي نتيجة محتملة لمحيط اجتماعي يتصف بصراع القيم وبالتالي بالتفكك الاجتماعي.

٥ ـ طبيعة علاقة الطرفين وصراعات الشخصية

اذا كان مصدر حدوث الصراعات اعلاه يعود الى عامل اختلاف القيم الموجودة في شخصية الفرد «المغربي» بعد مجيء الاستعمار الفرنسي الى تلك الشعوب، فإن المستوى الثاني الذي يمكن ان يكون سبب هذه الصراعات والتوترات في صلب بنية شخصية «المغربي» هو طبيعة العلاقة الرابطة لهذين الصنفين من القيم (الغالب والمغلوب)[٣٥]. فعلى هذا المستوى طالما يلاحظ المرء تصرفات لدى الطرف المغلوب (المغربي) تحقر من ناحية بعض قيمه، حتى الاصيلة منها، ويفخر من ناحية اخرى بالطرف الغالب (الفرنسي او الغربي بصفة عامة) حتى الساذج منها. ومن ثم فليس هناك صراع فقط داخل شخصية

---

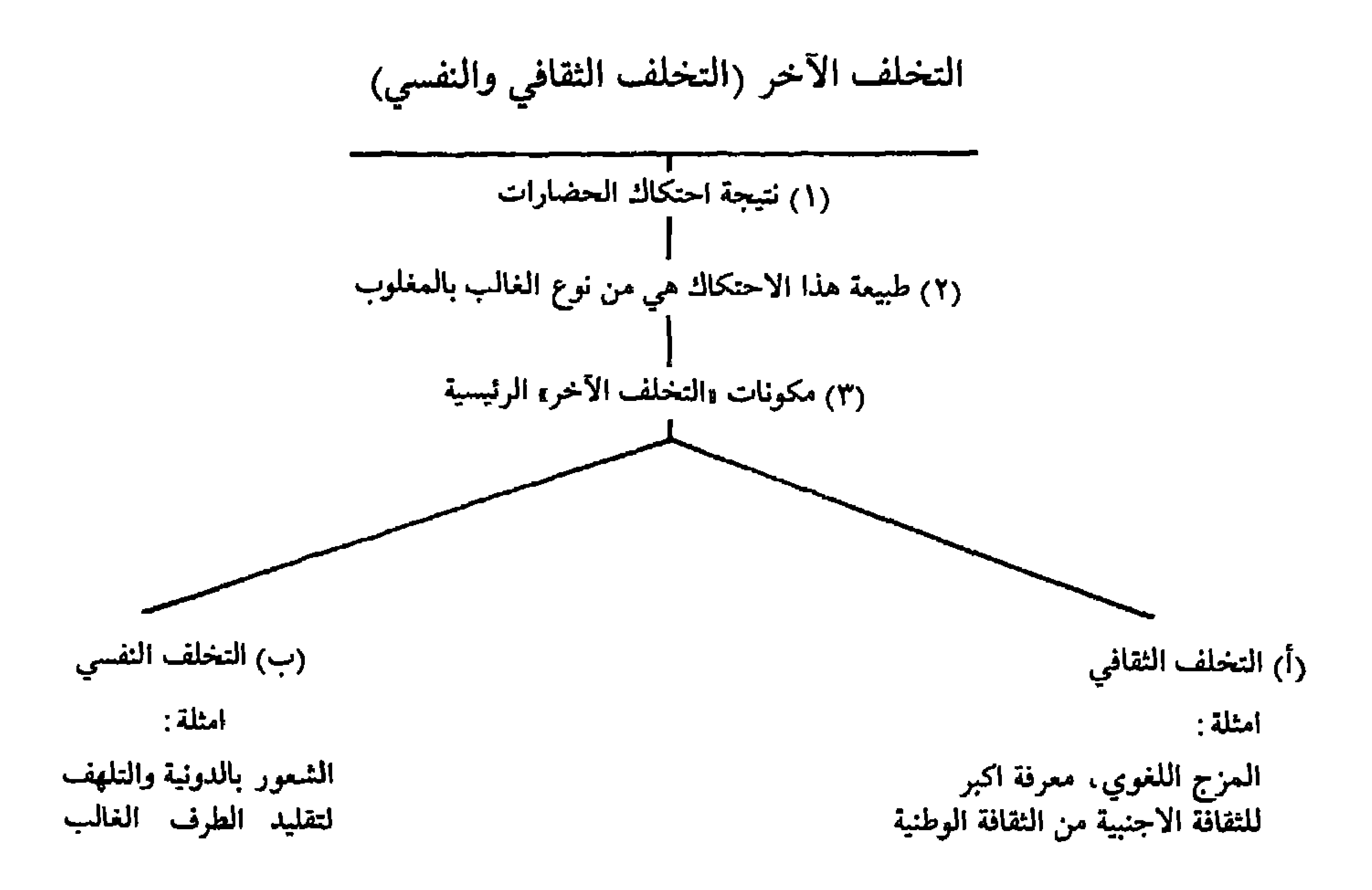
(٣٢) انظر الهامش رقم (٢١).

(٣٣) انظر: الذوادي: «نحو دراسة المرأة العربية، ٤: جذور ظاهرة الفرانكو آراب الانثوية بالمغرب العربي،» و al-Thawadi, «Les racines du franco-arabe féminin au Maghreb,».

(٣٤) *Encyclopedia of Sociology* (Guilford, Conn.: The Dushkin Pub. Group Inc., [1973-1974]), p. 165.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٢٦٩.

الفـرد المغلوب، وانمـا هناك ايضاً حالة تدهور لمعنوياته (المستوى النفسي) تجعله في احسن الاحوال يقف موقف المدافع عن قيمه وذاتيته لا اكثر ولا اقل. وهكذا فالتحقير للنفس وفقـدان الثقة[٣٦] بها اصبح من السمات الشائعة في شخصية هذا النمط من الانسـان الـذي ينتشـر في مجتمعات العالم الثالث. ويمكن تلخيص جذور ومكونات التخلف الثقافي النفسي في الشكل التالي:



خامساً: تطبيق مفهوم «التخلف الآخر» على ثلاث قضايـا عربيـة

ان مفهوم «التخلف الآخر» كأداة بحث في بعض الظاهرات والقضايا في الوطن العربي يمكن ان يساعد على فهمها. ونتعرض هنا الى ثلاث ظواهر عربية مختلفة لالقاء الضوء عليها من خلال مفهوم «التخلف الثقافي والنفسي»: ١ ـ ظاهرة غياب علم اجتماع عربي؛ ٢ ـ ظاهـرة تفشي سبّ اسم الجـلالـة، واللعن الـديني، واستعمال الكلمات والعبارات الجنسية البذيئة في مجتمعات المغرب العربي؛ ٣ ـ علاقة اللغة الوطنية بالتنمية.

(٣٦) انظر: محمود الذوادي، «المجتمعات المتخلفة والثقة بالنفس،» الفيصل، العدد ٦٥ (١٩٨٢).

١ ـ غياب علم اجتماع عربي

تكاد تُرجع كل التحاليل التي بحثت ظاهرة غياب علم اجتماع عربي[٣٧] اليوم اسباب ذلك الى عاملين اساسيين:

أ ـ طغيان المدارس السوسيولوجية الغربية على التكوين المعرفي لعلماء العرب المحدثين.

ب ـ فقر تكوين هؤلاء في تراث التفكير الاجتماعي العربي بما فيه علم العمران الخلدوني.

ان هذا الوضع المعرفي الاجتماعي هو ملمح من ملامح التخلف الثقافي العربي[٣٨] كما ورد تعريفه في هذه الدراسة. ولهذا انعكاسات: فتفشي ظاهرة التقليد لعلم الاجتماع الغربي في فروضه ومنهجيته ونظرياته ظاهرة متوغلة بين المفكرين الاجتماعيين العرب اليوم. ومن ثمّ يمكن القول ان التقليد للغرب هو سبب مهم لتخلف[٣٩] التفكير الاجتماعي العربي الوطني او القومي في العصر الحديث. لكن ازمة المثقفين الاجتماعيين العرب لا تنتهي عند فقر او عدم وجود اساس لقاعدة تفكير اجتماعي وانما تتعداه الى تركيبتهم النفسية (الشخصية). فمنهم من يميل الى تحقير التراث العربي[٤٠] على العموم لأنه في نظرهم بعيد عن ان يتماشى او يتلاءم مع قضايا الحياة العصرية. وبالتالي فمحاولة الاستفادة منه في رأي هؤلاء هي هدر للجهود. هناك من يذهب ابعد من ذلك في هجومه على التراث العربي فيعلن ان الزاد المعرفي الاجتماعي الذي تحتويه مقدمة ابن خلدون مثلاً لا يصلح اعتماده في فهم المجتمع العربي الا في الفترة التي عاشها صاحب المقدمة او بعد ذلك بقليل.

ومهما تكن الاسباب التي يهمَّش بها التراث العربي فإن اثر ذلك على معنويات عالم الاجتماع العربي المنتمي للحضارة العربية الاسلامية لا بد ان يُخلّف خدشاً داخلياً محقراً للذات في التركيبة النفسية لشخصية المفكر الاجتماعي العربي. وتلك باقتضاب هي عملية «التخلف الآخر» بمستوييها الثقافي والنفسي التي يعيشها عالم الاجتماع العربي الحديث.

---

(٣٧) عبد القادر الادلبي، حول الوضع الراهن لعلم الاجتماع العربي، الكتاب السنوي لعلم الاجتماع، ٥ (القاهرة: جامعة القاهرة، كلية الآداب، قسم الاجتماع، ١٩٨٣).

(٣٨) انظر الهامش رقم (١٦).

(٣٩) الاوضاع الثقافية والاجتماعية السائدة في الوطن العربي عوامل اخرى لا تشجع على نشر التفكير الاجتماعي وبالتالي تنميته.

(٤٠) عثمان سعدي، «كيف نخرج من المأزق الثقافي،» العربي، العدد ٣٠٣ (شباط/ فبراير ١٩٨٤)، ص ١١٠ ـ ١١٤.

٢ ـ ظاهرة تفشي السبّ[٤١]

تنتشر في كل من المجتمع التونسي والجزائري والمغربي ظاهرة «سبّ اسم الجلالة» ولعن الدين (يْنعْنْ (يَلْعَنْ) دين بوك او امك) واستعمالات كلمات وعبارات جنسية بذيئة. ويبدو ان انتشار هذه الظواهر اقل[٤٢] حدة في بقية المجتمعات العربية. وفي كلتا الحالتين فإن تفشي هذه الظاهرات ينحصر اساساً عند الشباب الذكور والرجال كما هو الشأن في كثير من المجتمعات الانسانية حيث العنصر الذكري هو المسيطر[٤٣] والمتحكم في تقاليد المجتمع.

والسؤال هنا: ما هي الأسباب التي ادت الى انتشار هذه الظواهر بدرجة عالية في مجتمعات المغرب العربي[٤٤] فالدين الاسلامي وقيمه ما زالت من جهة، متجذرة في الشخصية القاعدية لمواطني هذه المجتمعات. ومن ناحية ثانية، فإن الكبت الجنسي فيها اقل حدة بكثير مما هو سائد في بعض المجتمعات العربية الاسلامية المشرقية. فإلى اي عوامل ترجع اذن درجة هذا الاختلاف في ظاهرة السبّ بين المجتمعات المغربية والمشرقية؟

ليس هناك اجابة جاهزة لتلك التساؤلات. لكن يمكن طرح فرضية واحدة كبداية لمعرفة علمية لطبيعة هذه القضايا: ان مجيء الاستعمار الفرنسي وبثه للغته ولقيمه وثقافته ـ مع تردي وضع هذه المجتمعات على عدة مستويات ـ بطريقة واسعة بين فئات هذه الشعوب، ادى الى افراز ظاهرة صراعات بين القيم الاسلامية العربية مع القيم الفرنسية او (الغربية على العموم) في شخصية «المغربي». وقد عُرف من الدراسات في هذا الميدان ان حدة هذه الصراعات قد تقود الى ما يسمى في العلوم الاجتماعية بتفكك الشخصية. ان الاجابة الشافية عن ذلك تحتاج الى جهد بحثي وعلمي يتعدى حدود

---

(٤١) «السفاهة» كلمة تونسية تعني استعمال الكلمات والعبارات الجنسية البذيئة على مسمع ومرأى الجميع. اما في ما يخص سب اسم الجلالة فإن السلطة التونسية لجأت ـ لاتساع انتشار هذه الظاهرة ـ الى معاقبة المنحرفين بالسجن او التأديب عند توفر الشهود.

(٤٢) يبدو ان كل المجتمعات الانسانية توجد فيها هذه الظواهر القدسية او حرمية taboo اسم الجلالة والدين والجنس. والمجتمعات الغربية الحديثة ليست استثناء للقاعدة. فعبارات Jesus Christ و God damn it و ta-bernacle (بالفرنسية) هي امثلة على ذلك.

(٤٣) وكأن هيمنة جنس الذكور في المجتمعات البشرية تسمح لهم اكثر من جنس النساء بالهجوم حتى على مقدسات ومحرمات taboos هذه المجتمعات. وتلك اشارة الى اهمية مبدأ «من بيده ميزان القوى في المجتمع؟» في فهم ما يجري في صلب المجتمعات الانسانية.

(٤٤) لا ادري ان كانت هناك بحوث علمية تطرقت الى هذه الظواهر الاجتماعية في كل من تونس والجزائر والمغرب.

الفرضية. ومهما تكن جذور هذه الظواهر في النهاية فإن مفهوم «التخلف الآخر» يساعد بدون شك على طرح واثارة مثل هذا السلوك الجماعي للتمحيص والبحث العلميين. وبالتالي فهو يساهم في فهم مدلولات هذه الاعراض المجتمعية وما لها من علاقة بمسيرة الاقطار النامية.

٣ ـ علاقة اللغة بالتنمية

ان قضية التعريب في الوطن العربي وعلاقتها بالتنمية الشاملة مسألة لا تتمتع باجماع عربي. فشق[٤٥] يرى ان المجتمعات العربية لا يمكن ان تكتسب رهان التنمية الكاملة بدون ان تسترجع اللغة العربية مكانتها الطبيعية القومية والوطنية في كل قطاعات ودروب الحياة العربية. ويستشهد البعض بالتجارب التنموية الناجحة لكل من اليابان والصين وكوريا في العصر الحديث. فكلها احرزت تقدماً دون ان تضحي بلغتها.

ويميل الشق الثاني الى القول بأن لا علاقة مباشرة بين اللغة (كعنصر ثقافي) وعملية تنمية المجتمعات. ومن ثم فاللجوء الى استعمال اللغات العصرية (الانكليزية والفرنسية) بدل العربية خاصة في الميادين العملية، يصبح ضرورة ملحة للحاق بالمجتمعات المتقدمة. فدعوة هذا الفريق تندرج تحت مفهوم «التخلف الآخر». فعدم استعمال اللغة الوطنية (العربية) في بعض الميادين هو تخلف ثقافي لها حسب تعريفنا «للتخلف الآخر». وكما رأينا فإن ملامح ما سميناه «بالتخلف النفسي» (تحقير اللغة الوطنية والذات من جهة، والفخر باللغة الوافدة والشعور بالنقص امام صاحبها) مرتبطة دائماً بجانب التخلف الثقافي. ان حسم قضية اهمية التراث الثقافي الوطني (بما فيه اللغة) بالنسبة للتطور الشامل الذي تعاني منه مجتمعات الجنوب لا يمكن التوصل اليه، او القرب منه على الاقل، بدون الغوص العلمي والموضوعي فيه. فهو مجال ما زال يشكو من قلة البحوث المتعمقة. وبالتالي فليس لنا حول طبيعته وتأثيراته على مسيرة المجتمعات الا امور عامة وسطحية. ولعل مفهوم «التخلف الآخر» محاولة متواضعة لبداية الاهتمام «بالزوايا الاخرى» المساهمة في التخلف او التنمية، والتي اهملتها العلوم الاجتماعية الغربية التقليدية.

سادساً: العلم براء من نسيان «التخلف الآخر»

وعلى الرغم من وجود مثل هذه الملامح «التخلفية» الثقافية والنفسية في كثير من

(٤٥) سعدي، «كيف نخرج من المأزق الثقافي،».

المجتمعات النامية اليوم فإن صمت[٤٦] ملف بحوث ودراسات النمية والتخلف المعاصرة ازاء «التخلف الثقافي النفسي» لا يزال صمتاً مسترسلاً الى يومنا هذا ولا يكاد المرء يعثر على الاسباب الموضوعية العلمية التي ادت الى اهمال ونسيان علماء التنمية والتخلف شرقاً وغرباً لمثل هذه الظاهرة.

فبينما اهتم، ويهتم، علماء الانثروبولوجيا والاجتماع الغربيون اهتماماً كبيراً، في العصر الحديث، بدراسة ثقافات المجتمعات، البدائية منها خاصة، فإن دراسات ظاهرتي التنمية والتخلف في العالم الثالث، من طرف الباحثين والمنظرين الغربيين، تخلو تماماً من اي طرح جدير بالذكر لقضية «التخلف الآخر» او «التخلف الثقافي النفسي». فسكوت المختصين بمسائل التخلف والتنمية، في العصر الحديث، عن هذه الظاهرة «التخليفية» المنتشرة على طول وعرض مجتمعات الجنوب امر يدعو الى التشكك في مدى التزامهم بالروح العلمية الموضوعية التي تنادي بها العلوم الغربية المعاصرة بما فيها العلوم الاجتماعية. ومن هنا تأتي الحاجة الى اللجوء - ولو باختصار - الى علم اجتماع المعرفة لتفهم اسباب اهمال دراسة «التخلف الآخر».

سابعاً: الليبراليون وتحيزهم الثقافي

فعلماء الاجتماع والاقتصاد التنمويون الغربيون اهتموا بدراسة التركيبة الثقافية (كالدين والاساطير والقيم الاجتماعية والتقليدية) للدول النامية للبرهنة على ان التركيبة الثقافية هي في مجموعها لا تساعد على إقامة صرح التنمية بنمطه وشكله الغربيين. ومن ثم جاء **انصرافهم** كلية عن اعتبار تنمية الجانب الثقافي الاصيل للمجتمع النامي كرافد اساسي في انجاح عملية التنمية المرتكزة على نفسها، التي تزداد المناداة بتبنيها[٤٧] اكثر فأكثر في السنوات الاخيرة في كتابات وسياسات التنمية. وموقف دارسي ظاهرتي التنمية والتخلّف، خاصة منذ ان وضعت الحرب العالمية الثانية اوزارها، هو موقف اذن يبدو انه يدين ويرمي التركيبة الثقافية (من قيم وتقاليد وقوانين ودين. . .) بالدونية[٤٨] في مجتمعات العالم الثالث. ومن ثم فالدعوة الى القضاء على ملمح «التخلف الثقافي» لا يمكن اذن

---

(٤٦) خاصة من طرف الصف الراديكالي لعلماء الاجتماع والاقتصاد المعاصرين الذين سوف نعرض لهم فيما بعد. انظر: François Perroux, *Pour une philosophie du nouveau développement* (Paris: UNESCO, 1981).

(٤٧) المصدر نفسه.

(٤٨) هذا الاتجاه واضح اكثر عند علماء التنمية الغربيين الامريكيين من اقتصاديين واجتماعيين ونفسانيين، ويمكن ذكر: B. F. Hoselitz, D. McLelland, D. Lerner and E. Inkles.

انتـظارها من باحثين ومنظرين غلب عليهم التحيز الثقافي الى ثقافة حضارتهم. فنمط الحضارة الغربية المعاصرة هو النمط الوحيد عندهم الذي ينبغي اتباعه مادياً (اقتصادياً، تكنولوجياً، علمياً. . .) و ثقافياً (قيماً ودوافع ونمط حياة. .) من طرف المجتمعات التي ترغب في الخروج من ربقة التخلف. ان هذه الاسباب غير الموضوعية «الايدبولوجية» تصلح خاصة في تفسير صمت علماء الاقتصاد والاجتماع والنفس الغربيين الليبراليين عن ظاهرة «التخلف الآخر». فالتخلف بكل صوره في نظرهم لا يرجع الى عامل الاستعمار الغـربي الحديث[٤٩] المباشر، ولا غير المباشر. فتخلف الدول النامية ليس الا انعكاساً للتركيبات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية التقليدية لهذه المجتمعات. وبالتالي فتنمية التراث الثقافي الاصيل للمجتمعات النامية، اي القضاء على «التخلف الآخر» هي خطوة الى الوراء لا الى الامام، حسب زعمهم.

ثامناً: الراديكاليون وتفسيرهم المادي

اما علماء الاقتصاد والاجتماع الراديكاليون[٥٠] فلم يولوا هم الآخرون اي اهتمام يذكـر الى ظاهرة «التخلف الآخر» في المجتمعات التابعة، اذ قصروا تحليلاتهم على علاقة التابع بالمتبوع اقتصادياً. ومن ثم فظاهرة التبعية التي تربط التابع بالمتبوع هي في جوهرها تبعية اقتصادية لا غير، اعتقاداً منهم كماركسيين ان جذور التخلف ذات اصل اقتصادي مادي بحت. وبالتالي فالرموز الثقافية هي افراز للوضع الاقتصادي الذي يمر به المجتمع. فتجاهل مركب «التخلف الثقافي» في مجتمعات العالم الثالث من طرف الراديكاليين الذين ركزوا خاصة على العلاقة التي تربط بين ظاهرة الاستعمار والتخلف الاقتصادي والاجتماعي هو تجاهل يدل على قصور مقدرة الملاحظة عند هؤلاء العلماء الـذين يبـدو ان تصـورهم المادي الجاف قد شوه رؤيتهم لمعطيات التخلف المتعددة الملامح ولم يترك مجالاً لفهم ودراسة ملامح التخلف ذات الطبيعة غير المادية. فملامح «التخلف الآخر» التي خلفتها التجربة الاستعمارية الغربية في مجتمعات العالم الثالث، هي اكثر جلاء، على بعض المستويات، من ملامح التخلف الاقتصادي والاجتماعي اللذين سببهما العامل الاستعماري نفسه. فكيف يدرك الباحث الغربي الراديكالي، من جهـة، العمليات الاقتصادية المعقّدة التي ادت الى تفشي ظاهرة التخلف في القطاع الاقتصادي للمجتمع الذي استعمره والذي تأثر ولا يزال يقاسي من التبعية لمستعمره دون

---

(٤٩) انظر: الذوادي، «التخلف الآخر بالمغرب العربي،» ص ٢٥ ـ ٢٦.

(٥٠) ان سمير امين وانور عبد الملك و P. Baran و G. Frank هم امثلة لهذا الصنف من العلماء الذين اهتموا بقضايا التنمية والتخلف دون اهتمام يذكر «بالتخلف الآخر».

ان يهتدي، من جهة ثانية، الى عناصر طبيعة العمليات (رموز ثقافية وتفاعل بين غالب ومغلوب) التي تفرز ما سميناه «بالتخلف الآخر»؟

واذا كان الاستعمار - كما يقول لفيف الراديكاليين - يفقِر ويعطّل المسيرة الطبيعية لاقتصاد البلد المستعمر، أفلا يقوم هذا الاستعمار بالشيء نفسه على المستوى الثقافي لهذا المجتمع نفسه؟ ألا يعتبر نشر لغة المستعمِر مثلاً على حساب اللغة (اللغات) الوطنية في المجتمع التابع (المحتل) افقاراً وتحقيراً (وبالتالي تخلّفياً) للسان الوطني؟ اذْ تشير ملاحظاتنا ودراساتنا الى ان انعكاسات عملية التفقير والتحقير[٥١] على اللغة والثقافة (التخلف الثقافي) تتعدى هذه الاخيرة لتزرع بذور مركبات النقص، وصراعات الشخصية (التخلف النفساني) عند الفرد الذي عانى من التجربة الاستعمارية خاصة الثقافية منها.

وفي كلا موقفي هذين النمطين من العلماء الاجتماعيين هناك **تجاهل** فاضح لواقع موضوعي جديد في هذه المجتمعات. اذ ان تسرُّب عناصر ثقافية اجنبية كاللغة وانماط تعليم جديدة، محتوىً وشكلاً، الى الاقطار التي سقطت تحت هيمنة الغرب حقيقة لا مراء فيها. ولا يجرؤ اي باحث موضوعي ان ينكر ان عملية نشر الثقافة كانت دائماً لصالح المجتمعات الغربية المسيطرة على المستعمرات الجديدة. والموضوعية تقضي هنا ان يدرس كل مهتم بحركية المجتمعات الانسانية ما لهذا **الواقع الثقافي الجديد** من انعكاسات على كينونتها ومصيرها، وبالتالي على تراثها الثقافي ذاته وما له من علاقة على المستوى النفسي ببنية شخصية الطرف المهيمن عليه.

تاسعاً: التخلف مادي ومعنوي

ومهما يكن سبب هذا الاهمال الشائع عند علماء الاجتماع والاقتصاد الغربيين، ومن دار في فلكهم لدراسة التخلف الثقافي النفسي جنباً الى جنب مع ملامح التخلف الاخرى، فإن تفاعل الحضارة الغربية الغالبة مع مجتمعات العالم الثالث المغلوبة في العصر الحديث، **حدث تاريخي** لا يمكن إلا ان تثري دراسة آثاره الزاد المعرفي للعلوم الاجتماعية ذات الروح العلمية. وليس الاهتمام بالآثار الثقافية الناتجة من هذا الاحتكاك

---

(٥١) تتلخص هذه المركبات في ان الانسان الذي يعرف لغة وثقافة وحضارة المستعمر (بمعنى «التخلف الآخر») يميل من جهة الى تعظيم شأن لغة وثقافة وحضارة الجهة المسيطرة عليه ومن جهة ثانية يجنح الى التحقير من شأن لغته وثقافته وحضارته الوطنية. والنتيجة لكل هذه العملية هي بالتأكيد تفشي ظاهرة مركبات النقص بين الافراد المغلوبين (بالمعنى الخلدوني الذي يقول ان المغلوب يقلد الغالب) ومجتمعات المغرب العربي الثلاثة لا تندر فيها هذه السلوكيات ومركبات النقص الى يومنا هذا.

الحضاري بين الطرفين بأقل أهمية؛ فالعناصر الثقافية من لغة، وتراث ثقافي معرفي، ودين، وتقاليد، وقيم، هي الاسس الرئيسية التي تنشأ منها وتتشكل بها خاصة ملامح الشخصية الجماعية لأي مجتمع انساني. فمحاولة زحزحة او اضعاف او اقتلاع هذه المكونات اي (تخلفها القسري) هي ضربة جارحة في صميم ذاتية الشخصية الوطنية. فأكبر مصيبة يمكن ان تصيب اي مجتمع هي مصيبة تشويه شخصيته وانحلالها في رموز ثقافية خارجية غازية. ومن ثم جاءت المقولة المشهورة بأن ما تغزوه الثقافات لا تقدر عليه لا العساكر ولا الانظمة الاقتصادية. فغزو هذه الاخيرة غزو من الخارج للهياكل المادية (هو غزو للكمّ)[٥٢] اما الغزو الثقافي فهو غزو من الداخل (غزو للكيف) اي تسلط وسيطرة على عقل وروح المغلوب[٥٣]. والتاريخ يشهد بأن اذعان الآخرين، وطاعتهم المستمرة لحظيرة الغازي لا تتم الا عندما يفلح الغالب في تجذير رموزه الثقافية (من لغة ومفاهيم وقيم حضارية) في الشخصية الجماعية لافراد المجتمع المغزو. فالعرب الفاتحون قدروا على تأسيس امبراطوريتهم الكبيرة في وقت قصير، وذلك لنجاحهم في بث القيم الحضارية الاسلامية اولاً، ثم تعريب لغة ولايات ودويلات الخلافة ثانياً. وهكذا نرى ان تأثيرات وتأثرات المجتمعات بعضها ببعض ذات طبيعة ثنائية: مادية وثقافية، فطبيعتها هي اذن طبيعة الانسان نفسه: مادة وروح. فأي جهل لهذه الحقيقة في نظرنا يقود بالضرورة الى قصر في النظر وبالتالي الى فهم ضيق خاصة بالنسبة للظواهر الاجتماعية والانسانية، وعلم اجتماع التنمية المعاصر مثال على ذلك. فتحاشيه اثارة ودراسة قضية «التخلف الآخر» التي تمس ملمحاً مهماً للتخلف الذي تعاني منه مجتمعات العالم الثالث الا وهو التخلف الثقافي النفسي الذي ينعكس فيما ينعكس على تدهور نمو الشخصية الجماعية نمواً طبيعياً وصحياً (بدون صراعات) والتخلف النفساني الذي يتمثل خاصة في مركبات النقص في تركيبة الشخصية للمتخلف، ومن ثم تصبح مظاهر تحقير النفس وفقدان الثقة بالنفس[٥٤] سمات شخصية لانسان «التخلف الآخر». فالتبعية الثقافية، اذن، لكثير من حكام العالم الثالث، والطبقات البرجوازية، على الخصوص، ازاء الثقافة الغربية (حضارة وايديولوجية سياسية) هي اداة بحث اساسية لفهم استمرارية العلاقات الاقتصادية وغير الاقتصادية بين المستعمِر القديم، والمستعمِر بالمعنى الجديد، وبين كثير من مجتمعات العالم الثالث التي استقلت منذ زمن غير قصير. فالتركيز على أهمية العامل الاقتصادي في فهم حركية المجتمعات هو، في رأينا، منظور ذو رؤية محدودة لا يمكن

---

(٥٢) يمكن وصف «التخلف الاخر» بأنه تخلف يمس الكيف (الجانب الثقافي والنفسي للمجتمع واعضائه)، بينما التخلف الاقتصادي يعنى بجانب الكم. والفرق بينهما من حيث الاهمية واضح. . . . بالنسبة لأي تنمية تجعل الانسان هو منطلقها وغايتها.

(٥٣) Y. Eudes, *La Conquête des esprits* (Paris: Maspéro, 1982).

(٥٤) انظر: الذوادي، «المجتمعات المتخلفة والثقة بالنفس،».

ان تفسر كل شيء في ظاهرة المجتمع المتعددة والمعقدة الجوانب.

فاستمرار النظر الى التخلف بعين واحدة عوضاً عن عيون متعددة، يناقض الاتجاه العام المنادى به اكثر فأكثر في بحوث العلوم الاجتماعية منذ السبعينات: وهو ان يتحاشى الباحثون والمنظرون ارجاع الظواهر الاجتماعية، بما فيها التنمية والتخلف، الى سبب واحد يتيم لأن ذلك لا يتماشى مع طبيعة هذه الظواهر. فالدعوة الى تعاون العلوم الاجتماعية المختلفة اليوم في فهم الظاهرة الاجتماعية هي رد فعل طبيعي على التفسير الاحادي الرؤية الذي لم يفلح - كما هو منتظر - في اعطاء الاجابة الوافية فضلاً عن الهداية لحل معضلات التنمية التي ما زالت تتخبط فيها معظم مجتمعات العالم الثالث.

عاشراً: من اسباب فقر نظريات التنمية والتخلف

إن النظرة الغربية الاكاديمية التي تبرىء، من جهة، الاستعمار الغربي من اي تأثير على ظاهرة التخلف المنتشر في مجتمعات العالم الثالث في العصر الحديث وترمي، من جهة اخرى، بالدونية التركيبية الكلية لهذه البلدان بما في ذلك الجانب الثقافي لها، لا يمكن لها في تصورنا الا ان تؤدي الى فقر في التنظير العلمي في ميدان التنمية والتخلف. فلقد تفاءل وعوّل البعض في العلوم الاجتماعية على ان ظاهرتي التنمية والتخلف ستكونان مصدراً مهماً لاثراء عالم المفاهيم والنظريات[٥٥] إثراء علمياً لهذه العلوم، بحيث تنطبق هذه المفاهيم والنظريات بدقة وموضوعية على واقع اسباب التخلف والتنمية في المجتمعات النامية. فالتنظير الاجتماعي الذي لا ينطلق من الواقع الكبير (اي الشامل لكل عناصر الظاهرة الاجتماعية) - سواء أكان ذلك لتحيز ايديولوجي حضاري او لضيق رؤية المنظور المادي مثلاً في دراسة الظاهرة كما ورد اعلاه - لا ينتظر منه اساساً إغناء المادة الاجتماعية التنظيرية بتعاريف ومفاهيم وفروض ونظريات مفيدة لدفع مسيرة البحث في هذا المجال بخطى حثيثة الى الامام. فابن خلدون المفكر الاجتماعي العربي المعروف لم يكن له ان ينشىء علم العمران ويثري به المفاهيم والنظريات التي لم تفقد صلاحيتها الى يومنا هذا في تفسير كثير من الظاهرات الاجتماعية في الوطن العربي، لولا انه لم يلتزم التزام العالم القنوع بأهمية الموضوعية والامانة العلمية في وصف واقع المجتمع العربي الشامل (اجتماعياً وسياسياً واقتصادياً ودينياً وقبلياً . . .)[٥٦]، فمن المسلّمات، في رأينا، في هذا الصدد ان اكتشاف القوانين والنواميس التي تتحكم في المجتمع، على العموم، والظاهرة الاجتماعية، على الخصوص، لا يمكن الحصول

---

(٥٥) أنظر: Jacquemot et al., *Économie et sociologie du tiers-monde: guide bibliographie*, p. 16.

(٥٦) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون.

عليه دون الغوص الملتزم في دراسة المعطيات الواقعية الكاملة لهما[٥٧]. فإن التركيز على عنصر او مركّب معين من ناحية، واهمال او التقليل[٥٨] من ناحية ثانية، من اهمية عنصر آخـر رغم انه لا يتجزأ من طبيعة الظاهرة المدروسة، لا يمكن ان يؤدي الا الى مفاهيم وفروض ونظريات قاصرة ومشلولة.

ومن ثم فإن ازمة النظريات الحديثة لعلم الاجتماع والاقتصاد التنمويين سوف تبقى على ما هي عليه، او تزداد رداءة، طالما انها ظلت سجينة التحيّز الايديولوجي، والرؤية المادية الاحادية اللذين لا يؤديان في النهاية الا الى انفصام مستمر بين النظرية وبين واقع ظاهرتي التخلف والتنمية، وبالتالي الى افلاس هذه النظريات التي لا تنطلق في عملية تنظيرها من ارضية الواقع المتعدد الجوانب الذي قاد ويقود المجتمعات النامية الى ما هي فيه من مأزق بالنسبة للتغلب على عراقيل التخلف وكسب رهان التنمية بملامحها العامة. فعملية التنمية الـذاتية مثـلاً، التي كثـر الحديث عنها بين بعض المختصين العالميين والمحليين ورجال السياسة في المجتمعات النامية بعد فشل نظريات العون الخارجي (من المجتمعات الاستعمارية او الامبريالية) في تنمية هذه الاخيرة تنمية صحيحة لا يمكن ان تتم وتنجح بدون انماء تراثها الثقافي وتعزيز الجانب النفسي من تركيبة الشخصية كما هو وارد في مستهل هذه التأملات.

فالتنمية عملية كلية تشمـل كل النـواحي التي تساهم في بناء وتمييز المجتمع. أوَلَيْست ثقافة المجتمع هي المميز الاساسي لشخصيته؟ فتنمية عناصر هذه الاخيرة هي اذن احسن المؤشرات على ان عملية التنمية تؤمن وتعمل بفلسفة التنمية الذاتية.

حادي عشر: التخلف الآخر وعقدة التبعية

ان «التخلف الآخر» كما تُبين معطيات هذه الدراسة هو حصيلة احتكاك حضارتين غير متكافئتين اي غالبة ومغلوبة. ومن نتائج هذا النوع من العلاقة، هو افراز ظاهرة التبعية لدى الطرف المهيمن عليه. وكما رأينا فإن تبعية هذا الاخير هي في الحقيقة تبعيتان:

١ ـ التبعية الثقـافية المتمثلة في تفقير التـراث الثقـافي للجـانب المغلوب (المـزج اللغوي، معرفة اكبر لتراث الغالب...).

---

(٥٧) عبد الله شريط، الفكر الاخلاقي عند ابن خلدون (الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ١٩٧٦).

(٥٨) هذا الوضع هو السائد الى حد الآن ـ كما بيّنا ـ بخصوص الجانب الثقافي والنفسي الذي اهملت الاعتناء به العلوم الاجتماعية المعاصرة التي تهتم بمسائل التنمية والتخلف.

٢ ـ التبعية النفسية التي تترجمها رغبة الطرف المغلوب في تقليد الغالب. ومن ثم ففي علاقـة التبعية حرمـان للمجتمع وافراده من عملية التنمية الذاتية سواء أكان ذلك على المستوى الاقتصادي او التكنولوجي او الثقافي او النفسي.

إن التنظير في ميدان التنمية والتخلف سوف يكون قوالب براقة وهشة لا غير، اذا هو لم يدرج في تحليلاته للظاهرتين عاملي: علاقة الغالب بالمغلوب وعنصر التبعية. فقد افصح هذا البحث بما فيه الكفاية عن مدى تأثّر هذا الجانب من التخلف «التخلف الآخر» بهذين المتغيرين.

وليست وجوه التخلّف الاخرى (اقتصادي، تكنولوجي . . .) لمجتمعات الجنوب بمستثناة من ذلك. فهيمنة المجتمعات الصناعية الغربية على مجتمعات العالم الثالث منذ الفترة الاستعمارية، وما تبع ذلك من تبعية، هو الاطار التاريخي والاجتماعي الكفؤ الذي يساعد[٥٩] على تفسير كل من ظاهرتي التنمية الغربية وتخلّف مجتمعات الجنوب بملامحهما الحديثة. .وهكذا يتضح من ملف «التخلف الآخر» **ان نظرية التبعية هي من انسب الاطر النظرية للعلوم الاجتماعية** لتفسير هذا النوع من التخلف المنتشرة اعراضه في المجتمعات النامية، ونحن نختلف مع هؤلاء المنظرين الذين يحصرون، اساساً، ظاهرة التبعية على المستويين الاقتصادي والسياسي.

ان بحثنا في «التخلّف الآخر» على الخصوص اثبت ان تبعية المجتمعات النامية للمجتمعـات الصنـاعية الغـربية تتعدى ذلك لتشمل ايضاً الجانبين الثقافي والنفسي. وبـذلـك تصبح التبعية مركباً متعدد الملامح المترابطة. وطبيعة تفاعلات الحضارات تتمـاشى مع هذه النـظرة الشمولية لظاهرة التبعية. فاحتكاكات مجتمعات الجنوب مع مجتمعـات الشمـال طالمـا كانت متنوعة المستويات (اقتصادية، سياسية، تكنولوجية، ثقـافية. . .). والتبعية كإفـراز لهـذا التـواصـل الـلامتـوازن (غالب ومغلوب) بين هذه الشعوب، وعلى كل تلك المستويات، لا يمكن الا ان تكون تبعية ذات رؤوس لا رأس

---

(٥٩) ان تركيزنا على مفهوم التبعية لا يعني انها هي داء كل شيء «تخليفي» في مجتمعات الجنوب. ففي بعض الحالات كانت هذه التبعية سبباً في تطورات مهمة في هذه المجتمعات. لكن مساوىء التبعية تتمثل في كونها لا تعطي الفرصة لاثبات الذات عند هذه الاقطار. وبالتالي فهي كأنها «عامل اجهاض» لكل ما كان يمكن انجازه في ظروف عادية في تطور هذه المجتمعـات. ويمكن تحـديد ذلك في قولنا: ان الدول المتقدمة لها سياساتها الاستراتيجية (لرعاية مصالحها) التي تجعلها تضع كل العراقيل امام الدول التابعة (النامية) لمنعها من التقدم في الميادين الحساسة مثل الطب وبعض اصناف التكنولوجيا. . . الخ، اي ان لها خططها المدروسة لابقاء تبعية هذه المجتمعات الى اجل غير مسمى. وفي هذا الاطار فالتبعية تعطي الانطباع بأنها تقدم المجتمعات المستوردة مثلاً للتكنولوجيا الحديثة دون ان يكون الامر كذلك في حقيقة الامر. ومن ثم فالبقاء في ظل التبعية لا يمكن ان يؤدي الى الاقلاع التنموي الدائم والحقيقي.

او رأسين فحسب. والخروج من التخلّف بكل رؤوسه يتطلب من المجتمعات النامية **التحرر الكامل من لفيف التبعيات**. عند ذلك فقط يجوز الحديث عن تحقيق مشاريع التنمية الذاتية التي يزداد حول اهميتها إجماع المهتمين بقضايا التنمية والتخلّف كل يوم. فهي في نظرهم مفتاح الخروج من الحلقات المفرغة التي دارت وتدور فيها السياسات التنموية في العالم الثالث.

٩ ـ الاجتماعيّون العرب ودراسة القضايا المجتمعيّة العربيّة: ممارسة نقديّة(*)

د. سالم ساري(**)

مقدمـــة

«بالنسبة لنا، فإن كل كتابة سوسيولوجية لا يمكن ان تكون الا ممارسة عنيفة تأخذ على عاتقها التاريخ والايديولوجيا والعلم، يتعلق الامر بقطيعة عنيفة مع السيطرة الثقافية الغربية، وبتجاوز لقوتنا المعطلة القاصرة. ذلك ان الكلمة لا يمكن ان تكون بريئة قط، يتحتم عليها ان تجيب بطريقتها الخاصة على الاسئلة التي تطرحها الحياة»(١).

نما علم الاجتماع في الوطن العربي معرفاً موضوعه وامكانياته واهدافه على نحو واسع. واذا قيست الفترة الزمنية القصيرة نسبياً التي رسخ فيها هذا العلم في الجامعات العربية فإن نموه، ولو مقاساً فقط بعدد خريجيه، يشكل تقدماً ملحوظاً ربما لم يكن ليصل اليه نظيره في الجامعات الغربية والشرقية في الفترة نفسها.

ولم يكن باستطاعة علم الاجتماع العربي، تماماً كنظيره الغربي، ان ينمو دون مزاعم عريضة بفائدته المجتمعية العامة واهلية ممارسيه واحترافهم. فلم يتردد مؤسسوه ودارسوه ان يعلنوا علمهم، منذ البداية، «وصفة طبية ناجعة» Panacea لدواء جميع امراض مجتمعاتهم.

ولكن المتتبع لتاريخ علم الاجتماع في الوطن العربي يلاحظ، بدلائل شتى، انه

(*) نشر هذا البحث في: المستقبل العربي، السنة ٨، العدد ٧٥ (ايار/ مايو ١٩٨٥)، ص ٨٥ ـ ٩٥. وقدم الى: ندوة «نحو علم اجتماع عربي»، تونس، ٢٥ ـ ٢٨ كانون الثاني/ يناير ١٩٨٥.

(**) قسم الاجتماع ـ جامعة الامارات العربية المتحدة.

(١) عبد الكبير الخطيبي، «نحو علم اجتماع للعالم العربي،» مواقف، العدد ٣٠ ـ ٣١ (١٩٧٥)، ص ١٠.

نما على هامش المجتمعات العربية . . . نما وترعرع طيلة نصف قرن من الزمان او يزيد[٢] دون ان يرعاه او يحس به احد سوى أتباعه ومريديه وذوي المصالح الحيوية فيه.

ويفاجأ المتفحص لاشكاليات علم الاجتماع في الوطن العربي - على كثرتها - بقلة ما اراد علماء الاجتماع العرب الحديث عنه. فبالرغم من أن لرجال الاجتماع العرب مصلحة واضحة، او حتى رغبة كامنة في التأثير على عمل المجتمع من خلال ضبط او توجيه مجريات التغير الاجتماعي في مجتمعاتهم، فإن المقوم لانجازات علم الاجتماع الفعلية يصاب بخيبة امل شديدة لعدم صلة معظم الموضوعات التي اقتربت منها البحوث الاجتماعية العربية. واذا كانت هذه الحقيقة تبدو جلية في شتى ميادين علم الاجتماع فلعلها اكثر وضوحاً في الميدان الرئيسي الذي ابتدأ به علم الاجتماع اباً شرعياً - للقضايا المجتمعية الكبرى في الوطن العربي.

ليست هذه الدراسة، بالطبع، ايلاماً للذات السوسيولوجية، وليست دفاعاً عنها، وانما هي مواجهة نقدية وبناء تحليلي لما تراه يمثل مؤثرات مهنية وضغوطاً مؤسسية شكلت اختيار علم الاجتماع العربي لطروحاته النظرية وما زالت تلوّن اختياره لإشكالياته البحثية، وتجادل، بذلك، ان القضايا المجتمعية العربية التي تمس حياة الانسان العربي المعاصر بشكل مباشر (بما فيه الاجتماعيون العرب طبعاً)، والتي ولد علم الاجتماع في رحمها. . . ما زالت الى اليوم نائية عن جملة هموم الاجتماعيين العرب واهتماماتهم الرئيسية، وانما حُولت وحُوّرت على ايديهم لتنتهي الى ما سموه تقليدياً «بالمشكلات الاجتماعية».

اولاً: القضايا المجتمعية العربية: بين الشكل والمضمون

عَرف علم الاجتماع العربي، منذ قيامه، قضايا مجتمعية رئيسية شكلت تحدياً مستمراً لمزاعمه في الفائدة المجتمعية العامة واختباراً حقيقياً لمصداقية علمائه في الموضوعية العلمية ومن اهم تلك القضايا:

- تأصل الصراع العربي - الاسرائيلي.
- رسوخ التبعية الايديولوجية والاقتصادية والاتصالية.
- غياب الديمقراطية الفعلية.
- سيطرة قوى التجزئة والتخلف وتعميق الاختلافات الاجتماعية.

(٢) بدأ في جامعة القاهرة عام ١٩٢٥، وبيروت عام ١٩٢٧.

- تكريس البلادة الاجتماعية واللامبالاة السياسية.

ومع ان هذه القضايا النظرية، او ما يمكن ان تترجم اليه من اشكاليات بحثية، هي قضايا اجتماعية تتسم بالجدية السوسيولوجية، واللهجة النشطة التي عرفها علم الاجتماع مؤخراً على ايدي قلة من الباحثين، فقد حافظ معظم الاجتماعيين العرب الى اليوم على تجنبها «كمناطق تماسّ حساسة» «كمحظورات سياسية» او «كمناطق سوسيولوجية منسية» تقع في مكان ما خارج دائرة الاختصاص.

واصبحت هذه القضايا الحيوية بذلك دراسات بينية وموضوعات محيطية او اشكالاً هامشية غير منتمية.

ويمكن تحديد اربعة مؤثرات على الاقل، عملت متضافرة على تحويل القضايا المجتمعية العربية المهمة الى مجرد مشكلات اجتماعية تقليدية مفرغة من مضامينها السوسيولوجية والسياسية والايديولوجية لتتطابق مع المسارات التي اتخذتها وجمدت بها في المجتمعات الغربية الصناعية.

١ ـ الانشغال بالمفاهيم التحليلية الغربية

يكتب رجال الاجتماع العرب، والمفاهيم التحليلية الغربية تطغى على محيطهم الفكري، فلم يطوروا الا قليلاً من المفاهيم التحليلية الاصلية التي تساعد على فهم الواقع الاجتماعي العربي وتتوجه الى تغييره. ولم يظهر لسنوات طويلة في التراث الاوروبي لعلم الاجتماع، فيما يتصل بالمشكلات الاجتماعية التقليدية على الاقل، إلا تطابقاً مع المفاهيم النظرية الغربية بمسلماتها وافتراضاتها وارتباطاتها.

ومن المفاهيم الرئيسية التي انشغل بها رجال الاجتماع العرب في هذا المجال مثلاً «الاجماع المجتمعي» Consensus ، «التكيف الاجتماعي» S. Adaptation ، «التنظيم» و«التفكك الاجتماعي» S. Organization/disorganization ، «الوظيفة» Function ، «النسق» System و«التوازن العام» Equilibrium .

ونلاحظ مثلاً، ان بعض المحاولات السوسيولوجية المتجهة نحو تحديد اطار عام لدراسة المشكلات الاجتماعية العربية تستخلص بأن: «تصنف المشكلات الاجتماعية الى نوعين رئيسيين: يتسبب في احد هذين النوعين المجتمع من خلال فشل الانساق الاجتماعية في توفير الامكانيات التي يتوقعها الافراد وترتبط صور هذا النوع بمظاهر التفكك الاجتماعي وباختلال حالة التوازن في التركيب الاجتماعي ويتحمل الفرد مسؤولية اشكال النوع الآخر من انواع المشكلات، والتي تظهر نتيجة فشل الفرد في التكيف مع الاوضاع الاجتماعية السائدة في مجتمعه، فيرتكب افعالاً تخالف

القوانين والانظمة السائدة في مجتمعه، وتصنف كأفعال منحرفة»[٣].

إن الزعم بأن الظواهر الاجتماعية (كالمشكلات الاجتماعية مثلاً) لا يمكن ان تفسر بدقة بالرجوع الى الخصائص الفردية للافراد الفاعلين هو زعم يقع في قلب النظرية السوسيولوجية منذ دوركهايم. اذ لا يمكن ان تكون هذه الظواهر مفهومة، الا اذا كان المربع التفسيري هو الخصائص العامة لكل الجماعة او المجتمع مما يعطي اولوية لتقديم التمثيل الجمعي على التقديم الفردي، من اجل الوصول الى تأكيدات تكاملية وتجانسية للمجتمع. ولا شك ان هذه النزعة الكلية في التفسير تكون ضرورية ومقبولة تماماً اذا كانت تقدم بصيغتها ومحتواها الاجتماعي. ولكن، ومنذ وقت طويل، كانت الصيغة الوحيدة المقبولة من هذا الاتجاه هي الصيغة العضوية الآلية: فكما ان خصائص الكائن الحيّ لا يمكن ارجاعها الى طبيعة الاعضاء المكونة له، فإن المجتمع كذلك لا يمكن تقليله الى مجرد أجزاء مكونة وانما لا بد من ان يؤخذ بعمومية.

وواضح ان هذه المفاهيم تأخذ اشكاليتها المركزية في الوصول الى الدرجة او المدى او الظروف التي تعمل بها الاجزاء معاً بشكل مثالي، مع انسجام وتبادل وظيفي وتكامل وظيفي في النهاية، لضمان الحالة الصحية المثلى للكائن المجتمعي. ومن هنا يأتي تركيزها على الاختلاف والانحراف والتفكك كمشكلات اجتماعية تركيزاً على العمليات التي من شأنها ان تفرز اعادة تنظيم وتوازناً واستقراراً واستمراراً[٤]، بحيث تقتصر مهمة الباحث على تفسير الظواهر الاجتماعية ضمن الوظائف التي تقوم بها في حفظ المجتمع واستمراره وتوازنه دون اعتراض او استجواب لشرعية النسق نفسها[٥].

وتستنتج دراسة اخرى لباحث آخر: «وهكذا يبدو الجناح الجمعي في العصابة على انه يحقق وظيفة مهمة لهؤلاء الاحداث لأنه بمثابة الحل الجماعي لمشكلات التكيف الاجتماعي التي يعاني منها هؤلاء، كما تبدو العصابة كنسق اجتماعي بديل يحقق من الوظائف ما فشلت ان تحققه الانساق الاجتماعية التقليدية»[٦].

وهكذا يبدو ايضاً ان اصرار كنجزلي ديفز K. Davis ، من بعد ميرتون Merton بأن

---

(٣) مصطفى عمر التير، «المشكلات الاجتماعية: تحديد اطار عام،» الفكر العربي، السنة ٣، العدد ١٩ (كانون الثاني/ يناير- شباط/ فبراير ١٩٨١)، ص ٢٤.

(٤) T. Bilton et al., *Introductory Sociology* (London: MacMillan Press ltd., 1981), pp. 691-694.

(٥) انظر:السيد يسين، في :« ندوة شؤون عربية :اشكالية العلوم الاجتماعية في الوطن العربي،» شارك فيها: جلال امين، . . . شؤون عربية، العدد ٢٢ (كانون الاول/ ديسمبر ١٩٨٢)، ص ١٤١.

(٦) محمد عارف، الجريمة في المجتمع (القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٧٥)، ص ٦٨٣.

التحليل الوظيفي - السوسيولوجي صنوان ويشكلان معادلة متساوية، واعلان نسبت[٧] بأن «ليس هناك فكرة في علم الاجتماع الحديث والانثربولوجيا الحديثة أكثر نفعاً من فكرة الوظيفة، مداخل ليست بعيدة تماماً عن النفاذ الى عقل رجل الاجتماع العربي ليصبح بها»، بكلمات الخطيبي[٨] «المترجم لمجموعة نظرية ومنهجية تكونت خارج محيطه ولا يكاد يشك في منبتها الفلسفي وخصوصيتها التاريخية». اذ يذهب نموذج «الاجماع المجتمعي» Consensual Model الى افتراض ان ثمة فوق كل شيء اتفاقاً جوهرياً بين افراد المجتمع الواحد حول القيم المجتمعية الراسخة واهداف الحياة الاجتماعية وترتيبات الحياة المجتمعية من قواعد وقوانين ونظم ومعايير كمتطلبات تحكم الافراد في رسم ومتابعة اهدافهم وتطلعاتهم الاجتماعية والسياسية.

ويستمر هذا الزعم، بتواصل فكري اوروبي - امريكي، من كونت A. Comte ودوركهايم الى بارسونز T. Parsons وميرتون R. Merton او اتجاه معالجة المشكلات الاجتماعية ضمن ما يعرف بتحليل المدرسة البنائية - الوظيفية - قديمها وجديدها[٩].

ان من يتجاوز الاهداف المعلنة للاهداف الكامنة للمنظرين الغربيين حين يؤكدون حقوقهم على الاجماع المجتمعي والتوازن العام، قد لا يجد صعوبة في اكتشاف ان قلقهم الاساسي لم يكن اهتماماً سوسيولوجياً بفائدة علم الاجتماع العامة ولا هاجساً مجتمعياً عاماً على شعبيته بقدر ما هو خشية سياسية مؤسسية من عدم ملاءمة موضوعات علمهم واشكالياته للمؤسسات ذات السلطة والتأثير. لقد ظل ذلك الخوف النابع من عقيدة محافظة اساساً كامناً في خلفية المفاهيم التحليلية التقليدية لمنظّري علم الاجتماع يهدي بحوث ممارسيه لتوجهات مماثلة.

وإذا فرغت هذه المفاهيم التحليلية من مضامينها الايديولوجية فإنها يمكن ان تقدم تفسيرات تقليدية لمشكلات اجتماعية تقليدية. ولكن اذا اخذت بمضمونها الايديولوجي فإنه من الصعب التقليل من شأنها كقوى فكرية محافظة واسلحة ايديولوجية مدافعة عن الوضع القائم status quo وتبريره، والدعوة الى التوافق معه وتسويته وليس نقده او تثويره طبعاً. وما دامت المعرفة التي تنتجها هذه المفاهيم - اذا ما جردت من اغطيتها الفنية وطبقاتها اللفظية التي تحتمي بها - لا تختلف كثيراً عن المعرفة اليومية لعامة الناس[١٠]

---

(٧) Robert A. Nisbet, *The Sociology of Emile Durkheim* (London: Heinemann 1975), p. 67.

(٨) الخطيبي، «نحو علم اجتماع للعالم العربي،» ص ١١.

(٩) Ian R. Taylor, Paul Walton and Jock Young, *The New Criminology: For a Social Theory of Deviance* (London: Routledge and Kegan Paul, 1973), p. 237.

(١٠) Tom Bottomore and Robert Nisbet, eds., *A History of Sociological Analysis* (London: Heinemann, 1979), p. ix.

فليس هنا مبرر ان تزداد على ايدي رجال الاجتماع العرب تباهياً وتزيد من اغتراب الانسان العربي عن المشهد الاجتماعي السياسي كله.

وما دامت هذه المفاهيم ليست في الحقيقة سوى آلات مسح وادوات تحليل، وما دامت هذه المفاهيم اجزاء ليست متناثرة من نظريات مؤسسية متماسكة، فليس اقل ما يقع على الباحث العربي، برؤية بوحدية(١١)، من مهمة، «نقدها هي على ضوء الواقع الاجتماعي العربي لا نقد المجتمع العربي على ضوئها، فليس هناك مبرر ان تؤول على ايدي الاجتماعيين العرب انفسهم الى نظريات عدائية للتغيير، تعرقل امكانية فهم الواقع الاجتماعي وتعيد صياغته بنوع من الطقوسية العلمية، على النموذج الامريكي او النمط الغربي».

٢ ـ الانشغال الكلي بالاساليب والادوات المنهجية

إن الانشغال الكلي بالمفاهيم النظرية السابقة يتبعه دائماً اتباع اساليب بحث مطابقة ويمكن، بشيء من الامان، وصف معظم البحوث العربية التي انتجتها الجامعات ومراكز البحث العلمي العربية منذ الخمسينات الى منتصف السبعينات من هذا القرن بأنها تستند الى الوضعية ـ بصورها القديمة والمعدلة ـ كأساس منهجي. وهذه البحوث من الكثرة بحيث تشكل تياراً سائداً يعد الخروج عليه او التعديل فيه انحرافاً منهجياً. ويمكن فهم سعي الباحثين المستمر للأخذ بالوضعية كأساس منهجي هو اغراؤها الدائم بتقديم نوع من المعرفة العلمية والفنية في آن واحدٍ.

فمن اهمّ خصائص الوضعية تأكيدها على ان جميع الاحداث والظواهر والافعال لا تجري بشكل عشوائي وانما هناك سبب/ اسباب وانتظامية وترابط تقف وراء حدوثها يمكن التعبير عنها بقوانين سببية ويمكن ان تؤدي الى تعميمات شاملة. بحكم دوركهايم في قواعد منهجه ان قانون المنطق الاستقرائي الاكثر ملاءمة لعلم الاجتماع هو ايجاد علاقات احصائية بين المتغيرات الاجتماعية.

وعندما يصر الباحثون العرب على الاخذ بالوضعية كأساس منهجي للوصول الى معرفة سوسيولوجية منظمة فإنهم يصرون ايضاً على عدم الرغبة في تخطي **اغراءات البيانات الجاهزة للواقع الاجتماعي**. وتقتضي هذه الرغبة من الباحث تسجيل ما يفرزه الواقع الاجتماعي القائم من مؤثرات فورية واعتمادها كأسباب Causes، وملاحظة ما يرتبط بها من آثار آنية، ومعاملتها كنتائج Effects، دون إدراك لشبكة العلاقات التي تحكم الظواهر او تقصي ارتباطاتها الفعلية والممكنة؛ وهذا وجه واحد فقط للابتعاد عن

---

(١١) عبد الوهاب بوحدية، علم الاجتماع العربي وشروط مصداقيته (القاهرة: المنظمة الدولية لليونسكو، المركز العربي للبحوث والتوثيق في العلوم الاجتماعية، ١٩٨٣)، ص ١٠ ـ ١١.

التحليل الجدلي امام الاصرار على التمسك بما يسميه مصطفى حجازي «بالسببية الميكانيكية». ويأتي تدفق البحوث الوضعية بهذا الكمّ الهائل ليطغى على ادبيات علم الاجتماع في الوطن العربي.

«تنطلق الذهنية المتخلفة من مبدأ السببية الميكانيكية في النظر الى الامور، السببية ذات الاتجاه الواحد: سبب معين يؤدي الى نتيجة معينة، التأثير يأتي من السبب ويؤدي الى النتيجة. اما الحركة في الاتجاه المعاكس (تأثير النتيجة على السبب) فغير متصورة، كما انها تنطلق من السببية المبسطة: سبب واحد او عدة اسباب مترابطة تؤدي الى نتيجة ما، وتقوم بين هذا السبب وتلك النتيجة علاقة مغلقة تعزلهما عن بقية الاسباب والنتائج. وهي بذلك تقصر عن الامساك بالواقع الذي تتفاعل فيه الظواهر زمانياً ومكانياً. وتتبادل التحديد والتأثير»[١٢].

فلم تساعد الوضعية ـ لما تتصمنه من تصلب ذهني، على تطوير التحليل الجدلي في علم الاجتماع، بما فيه من شمولية وتنوع وقدرة ـ على رؤية التفاعل الدائم والتأثير المتبادل بين الظواهر مع بعضها، الانسان والافعال، الجزء والكل، الذاتي والموضوعي.

ولكن ذلك لا يضمن للباحثين الافلات من الارتباطات الايديولوجية لأعمالهم بإغفالهم للفكرة الكامنة في صلب المنهج والعقيدة الوضعية وهي تأكيد الوضع الراهن st-atus quo، والحرص على تتابعه واستمراره كمسلمات مستثناة من دائرة البحث والتفسير. وتقتضي هذه الفكرة بالضرورة ان يظل الانسان اسير ضغوط واقعه الاجتماعي، عاجزاً عن تغييره او اعادة تشكيله وفقاً لإرادته الواعية. فلم تساعد الوضعية بمفاهيمها المحافظة الساكنة وبعدائها للتاريخ وتجنبها للعمق المعرفي، على استخدام منهج **التحليل التاريخي النقدي** او تطوير **منهج تحليل المضمون الاجتماعي** في المجتمع العربي بالرغم من انها مناهج بحث متاحة، بصورة مثالية امام الاجتماعيين العرب لدراسة قضاياهم المجتمعية العربية.

ولم يظهر، الا اوائل الثمانينات من هذا القرن، دراسات رائدة ضمن هذين المسارين لعل من اهمها دراسة عن قضية الوحدة العربية ضمن تتبع تجارب التاريخ الوحدوية[١٣]، ودراسة ميدانية عن اتجاهات الرأي العام العربي حول قضية الوحدة[١٤]،

---

(١٢) مصطفى حجازي، التخلف الاجتماعي: مدخل الى سيكولوجية الانسان المقهور، الدراسات الانسانية، علم النفس (بيروت: معهد الانماء العربي، ١٩٧٦)، ص ٦٧ ـ ٦٨.

(١٣) نديم البيطار، من التجزئة الى الوحدة: القوانين الاساسية لتجارب التاريخ الوحدوية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٧٩).

(١٤) سعد الدين ابراهيم، اتجاهات الرأي العام العربي نحو مسألة الوحدة: دراسة ميدانية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٠).

ودراسة عن تحليل مضمون الفكر القومي العربي[١٥]، ودراسة تحليلية شاملة لقضايا المجتمع العربي المعاصر[١٦].

وقد ضمنت هذه المناهج البحثية في علم الاجتماع تماسكاً في التفسير، وتنوعاً في التحليل، وقدرة على تقصّي جوانب متعددة للقضايا المدروسة من منظورات ومستويات شمولية ولكنها ظلت، مع ذلك، محاصرة سياسياً او معزولة اكاديمياً.

٣ ـ تجمد اشكاليات البحوث

تسيطر على دراسة المشكلات الاجتماعية العربية، رغم حيويتها، اشكاليات بحثية سطحية متكررة تأخذ شكل موضوعات مترسبة في التراث الادبي لعلم الاجتماع. وقد اخذ الاجتماعيون العرب مفهوم «المشكلات الاجتماعية» كما تجمد في المجتمعات الغربية الصناعية (ربما منذ ايام سطوة مدرسة شيكاغو في العشرينات من هذا القرن) ووجدوا له تطبيقات عربية. فلم تخرج اشكاليات البحوث العربية، بذلك عن انماط سلوكية، وافعال انحرافية وقيم باثولوجية او ظواهر مشكلة قابلة للملاحظة والقياس كاختلالات فردية واختلافات ثقافية او وصمات اجتماعية.

وضمن الموضوعات التي عوملت كمشكلات اجتماعية عربية وعالجها المركز القومي للابحاث الاجتماعية والجنائية العراقي منذ تأسيسه عام ١٩٥٥ الى عام ١٩٧٠ ما يلي[١٧]: «جنوح الاحداث، الزنا، تعاطي المخدرات، الطلاق، مجتمعات الغجر، ضواحي بغداد المتخلفة اجتماعياً، المؤسسات التأديبية الاصلاحية، دور المرأة العراقية العاملة في الخدمات الاجتماعية، المرأة العراقية العاملة».

بينما تركزت المشكلات الاجتماعية التي عالجها نظيره المصري ـ الذي يوازيه عمراً وتوجيهاً في حملته ـ الاجتماعية القومية، حول موضوعات مشابهة تماماً. وهذه الامثلة رغم كثرتها، تعد بحق قليلة محدودة اذا ما قيست بالمشاريع الاجتماعية التي يقوم بها الباحثون الاجتماعيون العرب حالياً في المراكز الاكاديمية ومعاهد الابحاث الاجتماعية الاخرى.

---

(١٥) السيد يسين، **تحليل مضمون الفكر القومي العربي: دراسة استطلاعية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٠).

(١٦) حليم بركات، **المجتمع العربي المعاصر: بحث استطلاعي اجتماعي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤).

(١٧) اياد القزاز، «انطباعات عامة حول علم الاجتماع في العراق ما بين ١٩٥٠ ـ ١٩٧٠،» **مجلة دراسات الخليج والجزيرة العربية**، السنة ٤، العدد ١٦ (تشرين الاول/ اكتوبر ١٩٧٨).

وليس الامر هنا ان المجتمع العربي قد خلا تماماً من القضايا المجتمعية الرئيسية، او ان علم الاجتماع قد فرغ حقاً من مفاهيمه التحليلية وادواته المنهجية لدراسة هذه القضايا النظرية المنبهة، وانما كثير من رجال الاجتماع العرب قد تصوروا منذ الاساس، ان دورهم ينحصر فقط في دراسة مشكلات اجتماعية عملية مزمنة. وقد دفعهم الى ذلك التصور احساسهم بأنهم لا يستطيعون، بفعل احباطات عجز مهني متصل بقدرات علمهم الفعلية وردع مؤسّسي متصل بممارسات وتوجيه مؤسساتهم، من دراسة قضايا هي سياسية شكلاً ومضموناً بينما يؤهلهم تكوينهم المهني ومناهج بحثهم الكمية وتشجيع مؤسساتهم من دراسة مشكلات تقليدية وحلها حلاً مأمون العواقب.

ذلك ان وضع المشكلات الاجتماعية العربية بمحتواها السياسي الاقتصادي التاريخي الشمولي يحتم دراستها كقضايا مجتمعية فعلية متجذرة مستمرة في البناء الاجتماعي للمجتمع العربي، تشكل هموماً واهتمامات، معوقات و تحديات في آن واحد: معوقات تقف حائلاً دون تحقيق اهداف وطنية واحدة وتطلعات قومية موحدة، وتلك الاهداف بالتحديد: **تحرير الارض العربية وتنمية الانسان العربي**، كما انها اهتمامات دينامية متفاعلة تتبلور بالنقاش العام والحوار الاجتماعي، وتشكل تحديات لارادة الانسان العربي كمحور لها يمكنه ان يؤثر فيها ويتأثر منها معاً[١٨].

---

(١٨) انظر: سالم ساري، «علم الاجتماع والمشكلات الاجتماعية العربية: هموم واهتمامات،» **المستقبل العربي**، السنة ٦، العدد ٥٨ (كانون الاول/ ديسمبر ١٩٨٣).

ومن الدراسات السوسيولوجية القليلة التي اتخذت هذه القضايا المجتمعية العربية معرفة بهذا التعريف، اشكاليات بحثية لها: سمير نعيم، «التحديات الاجتماعية للتنمية والمشكلات الاجتماعية،» **مجلة العلوم الاجتماعية**، السنة ٧، العدد ٢ (١٩٧٩)؛ سعد الدين ابراهيم، محرر، **مصر في ربع قرن، ١٩٥٢ - ١٩٧٧: دراسات في التنمية والتغيّر الاجتماعي**، سلسلة التاريخ الاجتماعي للوطن العربي (بيروت: معهد الانماء العربي، ١٩٨١)؛ نادر فرجاني، **هدر الامكانية: بحث في مدى تقدم الشعب العربي نحو غاياته** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٠)؛ عبد الباسط عبد المعطي، **الوعي التنموي العربي: ممارسة بحثية** (القاهرة: دار الموقف العربي، ١٩٨٢)؛ سعد الدين ابراهيم، **النظام الاجتماعي العربي الجديد: دراسة عن الآثار الاجتماعية للثروة النفطية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٢)؛ندوة«المرأة ودورها في حركة الوحدة العربية»، بيروت، ٢١ - ٢٤ ايلول/ سبتمبر ١٩٨١، شارك فيها: علي شلق، . . . (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٢)؛ **الديمقراطية وحقوق الانسان في الوطن العربي**، تأليف مجموعة من الباحثين، سلسلة كتب المستقبل العربي، ٤ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٣)؛ندوة «العمالة الاجنبية في اقطار الخليج العربي»،الكويت، ١٥ - ١٨ كانون الثاني/ يناير ١٩٨٣، شارك فيها: نادر فرجاني، . . . (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٣)؛ حامد عمار، «الاطار العام لمشاركة المرأة العربية في التنمية في ضوء استراتيجية العمل الاجتماعي في الوطن العربي،» **شؤون عربية**، العدد ٣١ (ايلول/ سبتمبر ١٩٨٣)، وسالم ساري، «عمل المرأة الخليجية بين الجمود والتأثير: نحو فعاليات نسائية عربية،» ورقة قدمت الى :«المؤتمر الاقليمي للمرأة في الخليج والجزيرة العربية»،٣، ابو ظبي، ١٩٨٤.

٤ ـ الارتباط بتوجيه النتائج

لم يفقد باحثو الاجتماع يوماً حلمهم القديم المتجدد بأن يصبح عملهم، بنظرياته المستمرة ومناهج بحثه المتطورة، علماً نافعاً ينال إقبال العامة وتقبل الخاصة. ويبدو ان الاجتماعيين العرب قد توصلوا الى اقتناع، بالاستفادة من التجارب غير المريحة التي مر بها تطبيق العلم الى واقع ملموس في المجتمعات الصناعية، بان الاستفادة المجتمعية لا يمكن ان تتحقق دون توفر متطلبات مسبقة. ومن هذه المتطلبات ضرورة احتراف ممارسيه بتطبيق مهارات فنية وعلاجية متقدمة توصلهم الى كم هائل من المعلومات العملية من جهة، واهمية نيل قبول صانعي القرار السياسي من جهة اخرى.

لم يكفّ الباحثون، بعد هذا، عن تحديد إشكاليات بحوثهم وصياغة مقترحاتهم وتوجيه نتائجهم بصورة واضحة تخاطب المؤسسات السياسية والادارية والتمويلية الضخمة. وقد شجعهم في سعيهم هذا تراث اجتماعي تطبيقي عريق يقف من خلفهم شكّل المحيط الفكري للرعيل الاول من علماء الاجتماع العرب ونفذ من خلالهم الى طلابهم. وكان هذا التراث العملي قد ابتدأ بأوروبا[١٩]، ثم اخذ بعداً امريكياً منذ الثلاثينات والاربعينات من هذا القرن بتطور البحوث القائمة على مسوح العينة، تمثلت في دراسات الجمهور لوسائل الاتصال، وبحوث السوق في المؤسسات الكبرى، ودراسات اتجاهات الرأي العام لاغراض شتى[٢٠].

وقد اتخذت معظم البحوث العربية في دراسة القضايا المجتمعية العربية، عن وعي وطواعية، ثلاثة اتجاهات تطبيقية متحولة: اتجاه إصلاحيّ، وهندسيّ، ثم علاجيّ.

أ ـ اصلاح المشكلات الاجتماعية

اذ أثارت الشرور الاجتماعية والاقتصادية والسياسية الصعبة التي عاشها المجتمع العربي، منذ فترة الخمسينات، الحماس الاصلاحي الكامن لدى الاجتماعيين العرب وظنّوا ان بامكانهم ان يكونوا مقيدين في تحسين الظروف الاجتماعية الضاغطة وتخفيف الفوارق الاجتماعية ورفع الظلم والاضطهاد، ونشر العدالة والرخاء، واعتقد هؤلاء ان مهمتهم الانسانية النبيلة لا تتطلب منهم الا قوة الوازع الديني، وحيوية الحس الاخلاقي، او حتى توفر «النوايا الحسنة» فسارعوا في سبيل ذلك الى علمهم ليمدهم بما وصفه باحث

(١٩) Tom Bottomore, *Sociology: A Guide to Problems and Literature* (London: Allen and Unwin, 1962), pp. 293-307.

(٢٠) J. Coleman, «Sociological Analysis and Social Policy,» in: Bottomore and Nisbet, eds., *A History of Sociological Analysis,* pp. 677-700.

مبكر منهم[٢١]، «بإصلاحات مدروسة لا تعرف الارتجال وإنما تقوم على ابحاث علمية صحيحة . . . لإصلاح حال العامل والفلاح والنهوض بالرفاهية الاجتماعية».

ولكن رغم حماس اصحابها، بقيت مزاعم الاصلاح الاجتماعي شكلاً دون مضمون مجتمعي حقيقي. توقفت منذ ان بدأت، لأنها لم تنطلق من اسس ومعايير اساسية وشاملة في تحديد مستويات الحاجات الاجتماعية الفعلية للانسان والمجتمع العربي، ولم تسهم في إكسابه وعياً وتفاعلاً واعتماداً على قوة الذاتية الخلاقة[٢٢].

ولم يُفض هذا الاتجاه الى إحداث تحولات بنائية في المجتمع حتى لو تغيرت كل المشكلات الضيقة التي تتناولها الى اضدادها. ثم ما لبثت ان تحولت الى تقديم نوع باهت من الخدمة الاجتماعية التسكينية لمنحرفين او محتاجين، تزعم انهم لا يستطيعون، بحكم نقائصهم الفردية، التغلب على المشكلات الاجتماعية الملحة او التكيف مع الاضطرابات السلوكية والازمات الحياتية الطارئة. . كبديل للرجوع في التغير الى التناقضات الاجتماعية البنائية العريضة. واذا كان عاطف غيث قد وصف هذا الاتجاه نحو «الخدمة الاجتماعية» قبل عشرين عاماً[٢٣] بأنه «اتجاه رجعي استعماري مُوِّل بأموال الرأسمالية والاستعمار في بداية الامر وسار على الاسلوب الامريكي . .»، فإن اغراءات هذا الاتجاه ومنافذه، بل وتخصصاته في بعض الجامعات العربية، لم تتوقف. فما زالت مزاعمه تتناوب الظهور بصورتها الواضحة او عبر اقنعة ومسمّيات جذابة احياناً اخرى. . وما زال له مدافعون مصرّون على جعله تياراً آخر بديلاً للدراسات السوسيولوجية السياسية الجدية للقضايا المجتمعية العربية.

ب ـ هندسة المشكلات الاجتماعية

تحول التفكير هنا نحو الاتجاه باعادة تنظيم المجتمع ـ وهو الذي يفلت بازدياد من بين ايدي الاجتماعيين ـ على ضوء نماذج العلوم الاقتصادية، كتعويض عن احباطات مهنية لعل اهمها فشل صياغة علم الاجتماع وتطبيقاته على غرار العلوم الطبيعية. وقد عنت الهندسة الاجتماعية لديهم نوعاً من التخطيط في البيئة الاجتماعية والثقافية للجماعة يستهدف «حسن تكييف وتوفيق العلاقات الاجتماعية عن طريق تغيير الوظائف والمكانات والادوار

(٢١) حسن شحاتة سعفان، اسس علم الاجتماع، ط ٦ (القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٥٢)، ص ٧.

(٢٢) عبد الباسط عبد المعطي، «في اسس ومعايير تحديد الحاجات الاجتماعية في الوطن العربي: استطلاع لبعض القضايا النظرية ـ المنهجية،» شؤون عربية، العدد ٢٦ (نيسان/ ابريل ١٩٨٣)، ص ٧ ـ ١٨.

(٢٣) محمد عاطف غيث، المشاكل الاجتماعية والسلوك الانحرافي ([القاهرة]: دار المعارف، ١٩٦٥)، ص ٢١٨.

الاجتماعية بما يقتضيه الحل الدائم»[٢٤]. ولمّا لم يُعَدْ تنظيم المجتمع كما خططوا له، ولم تجفّ مصادر المشكلات الاجتماعية والوانها، تحول مفهوم الهندسة الاجتماعية عندهم الى حديث اكثر جاذبية وعصرية وهو «التنمية الاجتماعية» (لا احد يعرف بالضبط الموضوعات التي لم تعد تستطيع ان تحتمي تحت هذه المظلة الوارفة).

ج ـ تطبيب المشكلات الاجتماعية

استُغل الاحتراف المهني، بالمفهوم الطبي، منذ الخمسينات من هذا القرن كأداة ممكنة لعلاج مشكلات اجتماعية مَرَضية كالانحراف، والجريمة، والتفكك والتخلف الاجتماعي، والتضخم السكاني، والعمالة الاجنبية. وقد لاقت هذه الموضوعات رواجاً خاصاً ووجدت تحويلاً وطنياً واجنبياً سخياً، لدرجة ان علم الاجتماع قد ارتبط في اذهان الناس لفترة من الزمن كعلم لعلاج المشكلات الاجتماعية. فكما اعتبرت دراسة المشكلات الاجتماعية المبرر العلمي لتكون اباً لعلم الاجتماع الامريكي مثلاً[٢٥]، يذكر القزاز ان من اهم اسباب قيام علم مستقل للاجتماع في بغداد اوائل الخمسينات ان وزارة التربية والتعليم قد ادركت اهمية علم الاجتماع «كأداة لتحسين الظروف الاجتماعية في المجتمع العراقي وكوسيلة للتغلب والتخلص من المشكلات الاجتماعية التي يواجهها المجتمع»[٢٦]. كما يقتنع التير، بعد ذلك بسنوات، بأن المتخصصين في علم الاجتماع يساهمون في مهمة «تحديد الاطار العام للمشكلة الاجتماعية، وفي التعرف عليها وعلى مراحل تطورها وفي اقتراح برامج للتقليل من مضارها، او الحد من انتشارها، او القضاء عليها»[٢٧].

وقد اخذ الباحثون العرب هذا النوع من البحوث العلاجية كفرصة مزدوجة تعينهم على مساعدة راسمي السياسة الاجتماعية من جهة، وتساعدهم على تقديم نتائجها للنشر والترقيات من جهة اخرى.

ولا يمكن الانكار ان الدراسات الاجتماعية قد تساعد في ظروف مهيأة في تشجيع مداخل اكثر واقعية في تعريف وتأطير المشكلات الاجتماعية، وترشيد سياسات اكثر عقلانية، للتعامل معها. ولكن لا يمكن الانكار كذلك بأن ثمن هذا «الانجاز» قد يكون باهظاً اذا استمر الباحثون العرب على رؤية ادوارهم «كتكنوقراط» لعلم الاجتماع وان فائدتهم المجتمعية تنحصر في تقديم معرفة علمية للمؤسسات السياسية فقط دون تمييز

---

(٢٤) سعفان، اسس علم الاجتماع، ص ٣٣٦.

(٢٥) E. Lemert, «Social Problems,» in: David L. Sills, ed., *International Encyclopaedia of the Social Sciences,* 17 vols. (New York: MacMillan; London: Free Press, 1968), p. 453.

(٢٦) القزاز، «انطباعات عامة حول علم الاجتماع في العراق ما بين ١٩٥٠ ـ ١٩٧٠،» ص ٥٦.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٢٤.

بين الاتجاه الفني والتوجه السياسي لإشكاليات بحوثهم وصياغة نتائجها وتوصياتها. اذ يتيحون لتلك المؤسسات السياسية (التحويلية) تدخلاً قد تكون طرقه وآثاره محيرة مربكة للكثير منهم. . في الوقت الذي لا يتاح لهم دور تأثيري فعلي ما دامت علاقاتهم بالقضايا المدروسة رسمية اكثر منها حقيقية. فلم تستطع هذه البحوث المقيدة بهذا التوجيه ان تدلل على تأصل العمق التاريخي والطابع السياسي لمشكلات المجتمع العربي من جهة، وتقوى من جهة اخرى على تطوير مفاهيم وادوات تحليلية تعطي لعلم الاجتماع العربي بعضاً من هويته العلمية وصلته المجتمعية.

فنجد مثلاً بحوثاً متعددة في علم اجتماع الجريمة والانحراف والمشكلات الاجتماعية. . . . ولكن دون نظرية ذات صلة سوسيولوجية بعلم اجتماع المشكلات الاجتماعية في المجتمع العربي. ونجد دراسات مجزأة لتأثير وسائل الاتصال الجماهيري في المجتمع. . . دون نظرية سوسيولوجية شاملة لعلم اجتماع وسائل الاتصال والمجتمع العربي، كما نجد مراجعات عديدة لادبيات علم الاجتماع، ولكن دون نظرية محددة لعلم اجتماع الادب للمجتمع العربي. فيجب ان لا يدلّ الانتاج الكمي الهائل المرتبط بصور الامبريقية المجزأة والمقيد سياسياً وتمويلياً على تحقيق معرفة سوسيولوجية حقيقية متراكمة بقدر ما يجب ان ينبىء اليوم عن اعادة انتاج تراث الفقر السوسيولوجي والايديولوجي الغربي بصور عربية مألوفة.

رابعاً: الاجتماعيون العرب والقضايا المجتمعية العربية: نظرة مستقبلية

يتبع معظم الاجتماعيين العرب، بمفاهيم النظرية واشكالياتهم البحثية وتوجيه نتائجهم الى ماضي العلوم الاجتماعية. . اكثر مما ينتمون الى حاضرها او مستقبلها في المجتمع العربي. واذا كان هناك حقاً عهد ذهبي لعلم الاجتماع العربي فذاك بالتأكيد عهد لم نعشه بعد رغم ان المجتمع العربي يعيش اليوم بصورة مثالية، متطلباته الفكرية، ومناخه السياسي وارتباطاته الايديولوجية. فلم يعد جائزاً بعد اكثر من نصف قرن من الزمان ان ينصبّ النقد على عدم نضوج علم الاجتماع العربي بنظرياته ومناهجه، ولكنّ هناك مبررات جيدة لأن يوجه النقد حول مدى صلة موضوعاته، وان تثار المخاوف والشكوك حول استعمالاته، وبالاحرى سوء استعمالاته في المجتمع العربي. وتلك قضايا متصلة بإشكاليات علم الاجتماع، وممارسات باحثيه وتطورات محترفيه.

ويجب الاعتراف اليوم ان علم الاجتماع العربي لا يستطيع ان ينمو الا بالقدر الذي يطور فيه مفاهيم نظرية، وادوات منهجية، ومستويات مهنية، يقيم بها جميعاً صلة

مجتمعية فعلية. . . وليس بالقدر الذي يكرّس فيه رجال عقائد محافظة او ينمّون تيارات راديكالية.

وما دامت اي مساهمة حيوية لرجال الاجتماع العرب، في ضوء انتاجهم الحالي، لا بد من ان تكمن بعيداً عن احترافهم المهني وارتباطهم المؤسسي، فإن المرء لا يجد غير التزامهم المجتمعي ضماناً وحيداً لخلق واستمرار صلة مجتمعية لعلومهم ومصداقية لممارساتهم، وذلك التزام يتعدد ببحث مصادر وارتباطات قضايا الانسان العربي المعاصر بما يقتضيه من اعادة صياغة رجل الاجتماع العربي لمفاهيم علمه واشكاليات بحوثه بقصد مواجهة التناقضات المجتمعية العربية والعمل على تجاوزها وتغييرها. فلم يعد الانسان العربي اليوم يرتضي ان يكون رجل الاجتماع العربي سياسياً آخر، واعداً بدولة الرفاهية، او خبير لجان فنية حالاً لمشكلاته الاجتماعية. وانما قناعته بعمله كرجل اجتماع اقرب اليه: يعطي معنى لخبراته المأزقية، وطموحاته الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، ومعنى اضافياً لقدراته الفعلية والممكنة، وهذه القضايا المصيرية للانسان العربي اقوى من ان ينبذها علم الاجتماع بإهمال الدواعي «الموضوعية» المتجمدة، او ان يلفظها رجال الاجتماع بمبررات التمسك الحرفي «بحدود الاختصاص»، او تجنبها هروباً من عجز مهني، او خشية ردع مؤسسي. أليس تاريخ علم الاجتماع كله، فوق كل شيء، تاريخ صراع للايديولوجيات المتخاصمة، أو ليس علماء الاجتماع انفسهم، بوعي او بإهمال، جزءاً حيوياً في دائرة هذا الصراع؟

١٠ ـ علم الاجتماع وقضايا الانسان العربي (*)

(ندوة)

د. سعد الدين ابراهيم   د. عبد الباسط عبد المعطي

د. فؤاد اسحق الخوري   تحرير: د. اسحق القطب

● اسحق القطب: نلتقي في هذه الندوة ضمن لقاءات مؤتمر علم الاجتماع وقضايا الانسان العربي الذي عقده قسم الاجتماع والخدمة الاجتماعية في جامعة الكويت. ونرحب بالاخوة الافاضل، وسوف نتناول بعض المسائل التي تعتبر على جانب كبير من الاهمية حول وضع علم الاجتماع في البلاد العربية سواء من حيث التوجهات النظرية والمنهجية او من حيث النطاق والموضوعات التي يتناولها المتخصصون بعلم الاجتماع في الوطن العربي، كما يهمنا مناقشة العوامل البيئية وطبيعة الظروف المحيطة بهم ومن ثم التساؤل الاخير حول القضايا التي ما زالت تحظى باهتمام ضئيل من قبل المتخصصين في علم الاجتماع في الوطن العربي.

○ سعد الدين ابراهيم: المشتغلون بعلم الاجتماع هم جزء من المجتمع العربي، ومشكلة علماء الاجتماع وعلم الاجتماع ايضاً جزء من مشكلات المجتمع العربي عامة.

(*) نشرت هذه الندوة في: المستقبل العربي، السنة ٧، العدد ٧٢ (كانون الثاني/ يناير ١٩٨٥)، ص ١٢٤ ـ ١٣٤.

في نظري ان علم الاجتماع المؤسسي او النظامي هو في مرحلة نمو مستمرة على المستويات الجامعية (حيث نلاحظ زيادة مطّردة في عدد الطلاب والخريجين واعضاء هيئة التدريس وعدد رسائل الماجستير والدكتوراة). كما ان هناك نمواً ملحوظاً من حيث النوعية في بعض المؤشرات المادية في مختلف جوانب الحياة في المجتمع العربي قد انعكس بالضرورة على اتجاهات علم الاجتماع والمتخصصين بالرغم من ان هذا النمو لا يتسم بالشمولية او التوازن. ومن هذا المنطلق فإن النمو النوعي في علم الاجتماع لم يتواءم مع جوانب النمو الاخرى في الوظيفة او الدور الذي يمكن ان يقوم به علم الاجتماع في صياغة الحاضر وفي التمهيد للمستقبل العربي. اذ ان المتخصصين لم يساهموا بالقدر الكافي او بالدرجة المطلوبة في صياغة مشكلات المجتمع العربي المعاصر وتفسيرها، او في اقتراح الحلول المطلوبة لهذه المشكلات. وبالرغم من النمو الكمي والتلكؤ الكيفي لعلم الاجتماع في الوطن العربي، لا يمكن ان ننكر بأن هناك اسهامات كيفية ممتازة غير انها لا تمس الجذور ولا تجعلنا نشعر بحق انه علم اجتماع عربي لثمانينات وتسعينات القرن العشرين، ناهيك عن القرن الواحد والعشرين، ونأمل ان يتكامل النمو الكمي مع النمو الكيفي في العلوم الاجتماعية عموماً وفي الدور والوظيفة التي يمكن ان تسند اليه.

○ **عبد الباسط عبد المعطي**: أود ان اطرح الاطار العام الذي يمكن ان يقدم ولو اطلالة تفسيرية على الوضع العام لعلم الاجتماع في الوطن العربي. وقد اشار د. سعد الدين الى العوامل المؤثرة في بنية المجتمع العربي في نمو علم الاجتماع وفي تنشئة وإعداد المشتغلين بعلم الاجتماع. ويهمني من العوامل البنائية قضية حرية الفكر بالذات وعلاقة العلم بالسلطة، وهي علاقة لها اكثر من جانب، وان عدم توفر الحرية هو احد جوانب العلاقة. ومن الجوانب الاخرى التي اود طرحها للمناقشة ما يتعلق بفقدان الثقة والفجوة بين متخذي القرار والمتخصصين بعلم الاجتماع. وترجع اسباب الفجوة الى عوامل تاريخية خارجة عن حدود نطاق المتخصصين انفسهم ساعدت على تهميش ادوارهم.

اما بالنسبة الى اسلوب الاعداد والتنشئة العلمية وسياسة الادارة الجامعية في الالتحاق بالجامعات والمناهج ونطاق الدراسة، فإن ذلك يرتبط بنشأة علم الاجتماع في الوطن العربي في ظل مرحلة استعمارية كان لها تأثير مباشر على النظام التعليمي ككل.

وهناك بعد آخر للوضع الراهن يرتبط بنوعية القضايا المطروحة التي يعمل فيها المنشغلون بعلم الاجتماع والتي تسهم في ادراك الدور المجتمعي للعلم نفسه. نلاحظ في كثير من البلدان العربية انه قلما يُستدعى المتخصصون في علم الاجتماع للمشاركة في تحليل القضايا التي تواجهها المجتمعات، او حتى في حدود البحوث التي تجريها

مؤسسات علمية رسمية فإن الافادة منهم في التخطيط القريب او البعيد المدى تكون في اضيق نطاق.

ان عملية تطوير علم الاجتماع نظرياً ومنهجياً وزيادة فعالية المتخصصين في هذا العلم لكي يقوموا بدور مجتمعي حقيقي، ترتبط بالقضايا الاساسية الموجودة في الوطن العربي التي سنتحدث عنها.

o **فؤاد اسحق الخوري**: اعتقد ان علماء الاجتماع والانثروبولوجيا الاجتماعية يتجاوبون مع القضايا الاجتماعية والثقافية والحضارية على مستويين: الاول يمكن ان نسميه الطوعي - العفوي، والثاني - التخطيطي اي ان يكون عالم الاجتماع والانثروبولوجيا جزءاً من مجموعة او مرتبطاً بمجموعة تتناول رسم سياسة اولية عامة في العمل الاجتماعي.

المستوى الاول (الطوعي) ينبع من بواعث شخصية حيث ان عالم الاجتماع انسان يتفاعل في مجتمعه، ويسمع ويلاحظ ويناقش، وتتكون لديه اتجاهات ونظريات عن القضايا التي ترتبط بالشعب والمجتمع وعلى اسس واقعية. وبالنسبة للتغير الذي يحصل في الاهتمامات العلمية لدى علماء الاجتماع والانثروبولوجيا فنجد انها تتطابق في معظم الحالات مع نظام التغير الاجتماعي في المجتمع. فمثلاً نشأت مدرسة السوسيولوجيا المدينية في شيكاغو على اثر تضخم المدينة بشكل هائل فبدأ لويس ويرث وماكينزي يعملان في هذا المساق المعرفي. ولقد قام العديد من المتخصصين العرب بالكتابة عن مواضيع متصلة بالمجتمع العربي بشكل عفوي. واهتم شخصياً الآن بدراسة سوسيولوجيا الدين والطوائف، وقد نبع هذا الاهتمام من خلال ظروف الحرب اللبنانية المستمرة منذ عشر سنوات، اي انه لم ينشأ عن طريق الاستلهام بل كان نتيجة التجاوب الطوعي مع قضايا تواجه الناس والمجتمع.

وأود ان اطرح تساؤلاً حول العقل العربي، وهنا لا بد من التمييز بين العقل والفكر العربيين، اي كيف يتصور العقل العربي القضايا والحقائق التي يتعاطى معها؟ انني اهتم بقضايا معينة لأنني اقرأ الكثير، واستمع الى الكثير، وأُسائل نفسي كيف نصل الى الحقائق (الانثروبولوجيا الرمزية)؟ وما هي الافتراضات المرتبطة بواقع هذه الحقائق؟ ومهمتي التحليل وجمع البيانات للوصول الى النتائج.

اما المستوى الثاني وهو رسم خطة انمائية او رسم سياسة عامة لمشكلة من المشكلات الاجتماعية، وهنا يعمل عالم الاجتماع من خلال منهجية واضحة ويجمع الحقائق ضمن فريق عمل واطار رسمي. مثلاً كنت قد شاركت في بعثات عديدة الى اليمن وكانت مهمتي تحليل الطاقة البشرية المحلية وقدرتها للمشاركة في التنمية كجزء

من خطة رسمتها الحكومة. وكنت عضواً في فريق يضم الاقتصاديين والتربويين وغيرهم. وأسندت الى الفريق مهمة التخطيط على المستوى القومي. كما كنت في عمان عضواً في مجموعة لدراسة العوائق الاجتماعية للتقدم في المجتمعات الريفية ثم وضع خطة انمائية للريف فيها.

أعتقد ان هناك علاقة متشابكة بين المستويين الاول والثاني، ونجد ان بعض علماء الاجتماع يصرفون معظم اوقاتهم في المستوى الاول والبعض الآخر في المستوى الثاني، وهناك من يفضل الاول على الثاني او العكس.

● **اسحق القطب**: أشرتم الى جوانب واقع علم الاجتماع من حيث عدم التكافؤ الكمي والنوعي او في الوظائف التي يؤديها العلم والمشتغلون فيه وبعض العوامل المرتبطة بمستويات العمل. ولا بد لنا من الوقوف لحظة للتحليل، مثلاً عندما نقول: «نمو كيفيّ» او «نمو كميّ»، ما هي طبيعته وخصائصه والاتجاهات المميزة لكل اتجاه؟ وكذلك بالنسبة للوظيفة والدور الذي يقوم به، كيف نحدد جوانب القوة والضعف؟ وكيف يمكن ان نقدم تشخيصاً للاتجاهات الحالية للجهود المبذولة من قبل علماء الاجتماع العرب خلال ربع قرن، او اكثر، مضى؟

○ **عبد الباسط عبد المعطي**: حتى نتمكن من تقويم ملامح هذا النمو الكمي الطاغي يمكن استخدام مؤشرات كمية لعدد الخريجين وعدد المؤلفات والدوريات والبحوث المنشورة. اما بالنسبة لتقويم ملامح دور المتخصص في علم الاجتماع، فهو قبل كل شيء مواطن، لا بد من ان يتوفر لديه الوعي الاجتماعي وان يكون مثقفاً (لا يحمل لقباً علمياً او شهادة جامعية فحسب) له دور وانتماء، وانه إنسان مبدع علمياً يقرأ واقعه ويستقرىء المستقبل. نلاحظ ان الغالبية العظمى من الاعمال العلمية في علم الاجتماع في الوطن العربي تدرس القضايا والمشكلات بعد حدوثها، اما الذين يحاولون استقراء المستقبل وتحليل التغيرات فهم محدودون وظهروا في مطلع الثمانينات، وهذه خطوة كيفية ستؤثر في الاعمال النظرية والمنهجية وفي ادوار المشتغلين بعلم الاجتماع. مثلاً نقوم بدراسة الجريمة بعد حدوثها وتضخم حجمها، وندرس مشكلة الهجرة بعد ان نعاني منها، ونحن مطالبون بدراسة استقرائية حقيقية، لأن مثل هذه الدراسات هي التي تسهم في العمليات التخطيطية وفي احداث تغيرات مهمة على مستوى الوطن العربي كما ستنعكس على بنية المؤسسة الرسمية لعلم الاجتماع وللعاملين فيه وعلى اساليب اعدادهم وربط المعرفة بالقضايا المستقبلية وتلك التي دُرست والتي لم تدرس.

وبصورة عامة يمكن ان نقول ان القضايا التي دُرست كانت معظمها قضايا جزئية، ومنها قضايا مرتبطة بمشكلات اجتماعية غير سوية من وجهة النظر المجتمعية والضبط

الاجتماعي مثل الجريمة وانحراف الاحداث. ولكن اذا تساءلنا عن عدد الدراسات السوسيولوجية الحقيقية التي تناولت قضايا التجزئة والوحدة ومسألة التبعية، نجد انها محدودة جداً، وغالباً ما تتناول القضايا ذات الطابع السلبي اكثر من القضايا ذات الطابع البنائي التي تسهم في عملية التغيير والتخطيط. وهل هناك من درس كيف نقيم تنظيماً اجتماعياً يعبىء طاقات الجماهير، او من تناول تحليل الوسائل والابعاد والشروط الاساسية اللازمة لتطوير الوعي الشعبي عن طريق التنظيمات؟ وبعبارة اخرى فإننا بحاجة الى ذلك النوع من الدراسات التي تساعد على تخطيط التغيير واستخدام التكنولوجيا في التخطيط حتى على مستوى الوحدات الصغيرة كما نطالعه في الادبيات الغربية. وعندما نتحدث عن التغيرات الشمولية، قد نحتاج لكلمة ثورة لتحقيق التنمية الشاملة بإدراك واعٍ للابعاد الاساسية اللازمة للتخطيط.

ويمكن ان نصف المحاولات التي قامت في البلاد العربية في نطاق البحث العلمي الاجتماعي لها إما جزئية، او دراسة الاحداث بعد حصولها، او تناول القضايا ذات الطابع السلبي من وجهة نظر البنية الاجتماعية مثل: الجريمة، والطلاق، والمرض النفسي، والتفكك، والهجرة الريفية الحضرية؛ في حين اننا بحاجة الى بحوث حول متطلبات وشروط اقامة مجتمع بنائي او إحداث تغيرات معينة في بنية اجتماعية عربية لها واقع ولها ظروف ولها ثقافة ولها خلفية.

○ **سعد الدين ابراهيم**: ان رصد النمو الكمي في علم الاجتماع مسألة سهلة للغاية ترتبط بالمؤشرات الخاصة بالمدخلات الجامعية او البحوث والمؤلفات، ولكن المهم هو تحليل التلكؤ في النمو النوعي الذي يشمل المشكلات المنهجية والمشكلات النظرية والمشكلات الخاصة بالبحث الاجتماعي وتمويله ومشكلات الاستفادة من نتائج الدراسات في علم الاجتماع، واعتقد ان في هذه المسائل تكمن اسباب التفاوت بين الكم والكيف وهذه مرتبطة بواقع المجتمع العربي عموماً. ان لدى المجتمع العربي موارد ولديه مصادر خام ولكن لا يستفاد منها بطريقة مثلى بسبب ضعف القدرة الهندسية والتخطيطية والرؤية الواضحة، فكما يحدث الانذار في مسائل كثيرة على المستوى القومي يحدث انذار مماثل على المستوى العلمي.

● **اسحق القطب**: صحيح ان العلم لا بد من ان يستجيب ويتطور مع تطورات الاحداث واذا اردنا رصد اتجاهات التطور في علم الاجتماع (النمو الكيفي والكمي) مقابل التغيرات والتطورات التي حدثت منذ الازدهار الحضاري ثم فترة ما قبل الاستعمار ثم في مرحلة الاستعمار وبعد ذلك فترة الاستقلال. فهل يمكن ان نقول ان الجانب المنظري في علم الاجتماع قد غطى بدرجة معقولة ميادين الاهتمام سواء في القضايا التي تناولها علماء الاجتماع العرب او في نطاق القضايا المنهجية، وما هي مجالات عدم

التوازن والاختلاف في النمو الكيفي لعلم الاجتماع في البلاد العربية؟

○ **سعد الدين ابراهيم**: النظرية هي الصياغة او الرؤية العامة يهتدي بها الباحث الميداني او الذي يتعامل مع البيانات الاولية ويقوم بتنظيمها وتفسيرها بقصد التوصل ببعض التعميمات طموحاً للوصول الى بعض القوانين وبالتالي يعيد تعديل جانب او اكثر من النظرية او يتوصل الى نظرية جديدة. وبالنسبة للوطن العربي، فمنذ الحرب العالمية الثانية واستقلال البلاد العربية لم تظهر مساهمة علمية نظرية يعتد بها الوطن العربي، وهناك محاولات، ولكن هذه المحاولات لم توفق في انتشارها او الاخذ بها لا من علماء الاجتماع العرب او غيرهم، وقد نشير الى بعض المحاولات التي قام بها البعض امثال انتاج سمير امين وربما انور عبد الملك (عرب يقيمون خارج البلاد العربية) والتي ركّزت على دول العالم الثالث والحوار بين الشمال والجنوب وعلى المركز والهوامش.

اما بالنسبة للمسار الرئيسي للمشتغلين بقضايا علم الاجتماع العربي، فلم تظهر فيه اية اسهامات نظرية يعتد بها منذ الحرب العالمية الثانية. وربما كان السبب يرجع الى ان التطوير النظري لم يتخذ الهدف الذي يسعى المشتغلون بالعلم إلى تحقيقه وكذلك لم يحدث تدعيم وتنشيط وتفاعل متبادل، ويزداد الاعتراف بانتاج المفكرين العرب من الخارج اكثر من داخل الوطن العربي نفسه، ويصل هذا الاعتراف بشكل غير مباشر عن طريق العقول العربية التي تتبناها الدول الاجنبية ويعاد تسويق افكارها مثلما يتم تسويق الملابس والسلع الاخرى وكما يقول المثل «لا كرامة لنبي في اهله».

وهناك مشكلة اخرى، تتمثل في الطموح الزائد الذي دفع البعض نحو محاولة صياغة نظرية كلية كبيرة (وهي احد الملامح الطبيعية لتطور علم الاجتماع في اي دولة) ونلاحظ الرعيل الاول من علماء الاجتماع الاوروبيين امثال اوغست كونت واميل دوركهايم وكارل ماركس وماكس فيبر حيث حاول كل منهم البدء بصياغة النظرية الكبيرة حيث يصعب تحقيقها او اثباتها، وجاءت هذه المحاولات طموحة اكثر من اللازم. وربما كانت البداية السليمة عن طريق التوصل الى نظريات ذات المدى المحدود او المتوسط اولاً، فحين تتوصل الى نظرية عن التحضر او التمدين او نظرية عن الطبقات في المجتمعات العربية او نظرية حول التركيبات الاجتماعية الاقتصادية او حول الطوائف، وحين يتراكم لدينا عدد من هذه النظريات او المحاولات النظرية ذات المدى المتوسط، فربما يأتي جيل آخر من العلماء الاجتماعيين العرب ويقومون بصياغة نظرية اكبر، مستفيدين من هذه المحاولات السابقة، تتناول خصوصية المجتمع العربي من ناحية ويقدمون مساهمة لعلم الاجتماع من ناحية اخرى.

○ **فؤاد الخوري**: السؤال الذي يتبادر الى ذهني هو متى ومن اي الحالات ينعكس

النمـو الكميّ ويصبح نمواً كيفياً؟ اولاً ، إن وضع علماء الاجتماع هو في الواقع امتداد لوضع الجامعة في الوطن العربي التي لم ترتبط مع المجتمع ارتباطاً عضوياً في نطاق التغيرات الكمية والكيفية. وذلـك في جميع التخصصـات الانسانية والعلمية، ما عدا التخصصات المهنية كالطب والهندسة ـ نلاحظ ان الطبيب يفتتح عيادة والمهندس ينشىء مكتباً لمزاولة المهنة ، ولكن ماذا عن اهل الاختصاص في الاجتماع والاقتصاد والسياسة؟ فإن موقعهم خارج البنية التي نسميها كيفية. ان مصطلح النمو الكيفي ، في نظري ، يعني كيف نترابط نحن عضوياً مع بنية المجتمع عن طريق المؤسسات الرسمية الخاصة. واذا قارنا انفسنا مع الغير نجد ان ما يقوم به علماء الاجتماع والانثروبولوجيا في جامعات الغرب يختلف كثيراً عمـا نقوم به نحن. مثلاً في جامعة شيكاغو يقوم علماء الاجتماع بإجراء البحوث والدراسات حول قضايا مجتمعية كثيرة في مجال العمل والبطالة والاجرام بتكليف من الحكومة ، وتستند الى اثنين او ثلاثة من ذوي الاختصاص وتناقش النتائج في محافل علمية لتفسير وتحليل ابرز الاتجاهات للجريمة في المدينة ـ اي ان هناك ترابطاً عضوياً بين الجامعة ومشكلات المجتمع ، وينطبق الوضع ايضاً على ميادين اخرى مثل الزراعة والصناعة والتعليم والاسرة، حيث تقوم الجامعة بتجارب علمية بالاضافة الى التدريس للتوصل الى اختراعات جديدة وتكنولوجيا جديدة تسهم في معالجة قضايا الانسان والمجتمع.

امـا بالنسبة الى الوضع في الوطن العربي ، فنجد الهوّة الواسعة التي تفصل بين الجامعة وبين المسؤولين عن رسم السياسة التنموية ، وهنا يجب ان لا نوجه اللوم كله نحو السلطة والحكـومة ، بل يشترك في اللوم علماء الاجتماع انفسهم ، اذ يجب عليهم ان ينتزعوا هذا الدور ويكتسبوه بالخبرة والعمل الدؤوب المتواصل وليس عن طريق التوصيات والتمنيات ، ولا بد من ان يبـرهن علماء الاجتماع العرب على قدراتهم للاستجابة الى دراسة القضايا التي تطرحها الدولة او المؤسسات المجتمعية الخاصة. لماذا لم يتحرك علماء الاجتماع العرب حتى الآن؟ أعتقد ان الجميع منهمك في عملية التعليم الجامعي او في مجالات التعليم ، واننا في وادٍ والمجتمع في معظم الحالات في وادٍ آخر. لم تجرِ حتى الآن دراسة تحليلية للمقررات التي تدرّس في الجامعات ، ومدى ارتباطها بمشاكل المجتمـع ، ونجـد ان ما يدرّس يتنـاول نظريات في علم الاجتمـاع والجريمة والاسرة والسياسة وغيرها بإطار المفاهيم الاجنبية. لا أنسى حادثة في الجامعة الاميركية حيث ألقيت محاضرة حول دور علم النفس في المجتمع العربي ، وتكلم المحاضر حول فرويد وتفسير الاحـلام وكيف فسر احلام ماري برنادوت ، وكان الافضل ان يتكلم عن الواقع العـربي. ان الهـروب من الـواقـع قد لمسته في ندوة «علم الاجتماع وقضايا الانسان المعـاصـر» التي نظمتها جامعة الكويت، وقد جرى تناول قضايا باسلوب يتجنب فيها الحساسية مثل قضايا التمايز الطبقي والتمايز المذهبي والتمايز الاسري والاجتماعي. فإذا

استمر علماء الاجتماع على هذا الاسلوب في معالجة القضايا، كيف يمكن ان نتفاعل مع المجتمع ونصبح جزءاً من بنيته ونتّجه نحو النمو الكيفي لعلم الاجتماع؟ كأن نأخذ مسألة الوحدة التي يدعو اليها العرب جميعاً، واي بحث حول هذا الموضوع يجد الاستجابة، بسبب المعاناة التي تلمسها الشعوب العربية. وهذا ما أقصده بالدور المكتسب لعالِم الاجتماع عن طريق الممارسة والخبرة وتطوير العلاقة العملية المتبادلة بين الجامعة والمجتمع.

○ **عبد الباسط عبد المعطي**: اتفق مع د. سعد الدين في ان المحاولات النظرية في الوطن العربي لم تكن هدفاً واضحاً ولم تحصل متابعة للمحاولات التي تمت حتى الآن لهذه الاعمال الا اذا كانت واردة من الخارج. اود ان اضيف هنا ان عملية نقل الفكر الغربي او الفكر الشرقي في معظمه ليست نقلاً دقيقاً واميناً من ناحية، وانها لا يتم استيعابها جيداً من ناحية اخرى. وعندما يوجَّه النقد الى الفكر الاجنبي في الوسط العلمي ينقل هذا النقد حرفياً، وهذا اسميه التبعية في النقل والنقد، وهذا يخفي في الوقت نفسه الضعف المعرفي والضعف الفكري للمشتغلين بعلم الاجتماع في البلاد العربية ويتضح ذلك من خلال الجدل الايديولوجي، فحين نتكلم عن قضية اجتماعية معينة يجري تصنيف الآراء والافكار المطروحة بأنها يمينية او يسارية او مع الاسلام او ضد الاسلام. . . ويجب ان لا نقف عند العرض النظري او التصنيف الايديولوجي فحسب، بل المتابعة العلمية في ضوء الممارسات الفعلية في المجتمع، كما ذكرها د. فؤاد الخوري بأن المجتمع هو مصدر الحكم على النتائج. ان شروط الابداع عند علماء الاجتماع العرب غير متوفرة اساساً، ولا تتوفر المؤسسات التي تتبنى المبدعين او ترعاهم بسبب عدم توفر الحرية الفكرية والتنشئة العلمية والاجتماعية، ولا بد من ان يبدأ علماء الاجتماع بأنفسهم في محاولة التنظير ولو بشكل مرحلي سواء كانت ذات طابع النظريات الصغيرة او المتوسطة المدى او شيئاً من هذا القبيل حتى نضع امامنا اسس الحوار العلمي القائم على اصول وقواعد. انني حتى الآن لا احس بأن اسس الحوار العلمي الملتزم متوفرة. واود ان اؤكد على اهمية الميثاق المهني واعتبره خطوة مهمة جداً تسهم في اقامة حوار علمي خصب نتجنب من خلاله اتباع الاساليب المتخلفة في الرد على بعضنا البعض في المحافل العلمية، وتشجيع الحوار الذي يمكن ان يؤدي الى قدر من الابداع.

وحتى نتمكن من تقويم العمل النظري جيداً، لا بد من توفر الوعي بأهمية الاتجاهات النظرية والتحليل النظري لدراسة الواقع المجتمعي وفهمه. اذ لا يمكن ان ندرس مشكلة دون إطار نظري. وهذه مسألة مهمة جداً. ولا بد من ان يتحرر علماء الاجتماع من القيود المفروضة على الممارسة النظرية.

اما من ناحية الكم والكيف، فإن مجموعة من التغيرات الكمية تؤدي الى حالة كيفية

ولكن ليست بالضرورة حالة فعالة ويمكن ان نصدر عليها حكماً قيمياً سلبياً، اي ليس كل كمي بالضرورة يؤدي الى الايجابية. ولكن يمكن للنمو الكمي في علم الاجتماع في الوطن العربي ان يتحول الى قوة بدلاً من ان يبقى بذاته شيئاً مجرداً. ومن الصعب ان ننتظر حتى تتضح الشروط المجتمعية حتى يتحول الكمّ الى كيف ذات فعاليّة. ولذا يجب ان تبدأ المبادرة بين صفوف علماء الاجتماع في الوطن العربي دون الانتظار لنضوج الشروط، عن طريق تنظيم مؤسسات تحمي المشتغلين بهذا العلم وتنظيم حركتهم ونشاطهم وتوفير فرص التفاعل البنّاء فيما بينهم ووضع اسس للحوار العلمي واجراء بحوث مشتركة، لأن محاولات الابداع التي تحدث عنها د. سعد الدين ابراهيم ستبقى فردية، وينبغي ان يتم التواصل العلمي فيما بين الافراد المبدعين كبداية عملية للافادة من الحصيلة العلمية الكمية، واذا لم يتخذ علماء الاجتماع العرب الخطوات الايجابية لتنظيم نشاطهم العلمي وبلورته ضمن اطار تنظيمي مهني فسيبقى الوضع دون تقدم ملموس.

○ **فؤاد الخوري**: إن تنظيم العمل ضمن اطار جمعية علمية يوفر الاستقلالية خاصة في ضوء الواقع العربي المجزأ والكيانات المتناقضة التي تحمل كلّ منها سياسة وحساسية خاصة. ولا يمكن ان نخرج من هذه الدوامة الا بإنشاء رابطة لعلماء الاجتماع والانثروبولوجيا في الوطن العربي لا ترتبط بأية حكومة عربية كانت ام اجنبية، وتعتمد على مصادر تمويل غير حكومية، تتمتع بالاستقلالية، وتقوم بإصدار مجلة علمية كوسيلة للحوار العلمي البنّاء. وقد واجهتنا صعوبات كثيرة في السابق، وما زالت المحاولات جارية، كما طرح الموضوع من قبل المهتمين في لقاءاتهم العلمية في ليماسول وبغداد ـ ولكن المهم الاستمرارية والاستقلالية لضمان النجاح.

● **اسحق القطب**: ما زال علم الاجتماع العربي غير قادر على متابعة التغيرات والمتغيرات التي تحدث في المجتمع العربي وما زال تابعاً سواء للايديولوجيات الاجنبية، او للاحداث التي تشهدها المنطقة، اي لا تتوفر لديه الامكانية للتنبؤ بالاحداث قبل حدوثها. وهناك قيود متنوعة تحد من نشاط علماء الاجتماع في المعالجة الشاملة او التعمق في البحث والتوصل الى النظريات التي ما زالت ترتبط بقضايا علم الاجتماع العام اكثر من الميادين المتخصصة له. ان عملية الابداع تتطلب ميكانيزمات تساعد على الاختيار والتدريب والتوجيه داخل المؤسسات الحكومية التي ينخرط في اطارها نشاط علماء الاجتماع (جامعات، وزارات، هيئات)، ولا بد من المبادرات الفردية والتضحيات المادية والزمنية، لأن العمل الحكومي يتم ببطء ومن خلال روتين معقد، وان المحاولات التي قامت لانشاء رابطة لعلماء الاجتماع تواجه العقبات بسبب ارتباطها بمؤسسات الدولة.

○ **عبدالباسط عبد المعطي**: ان القضية الجوهرية هي النظرية الاساسية والمشكلات المنهجية لعلم الاجتماع التي تمهد الطريق امام الباحثين في تناول الدراسات المرتبطة بفروع علم الاجتماع ـ الديموغرافيا: الريفي، الحضري، الصناعي، الترويحي، وغيره ويمكن ان تنمو الفروع وتتطور بشكل متوازن مع بعضها. ولكن لدينا قضايا بحاجة الى تحليل اكثر الحاحاً من قضايا اخرى، مثلاً موضوع الهجرة من الريف الى المدن ما زال مرتبطاً بما اشار اليه الديموغرافيون عن عوامل الطرد والجذب مع التطعيم بالاحصاءات ويحتاج الى تحليل سوسيولوجي يتناول العوامل البنائية الخاصة بالمجتمع المستقبل والمجتمع المصدر للمهاجرين.

والسؤال الاهم هو كيف نخرج من اطار ردود الفعل الى صناعة الفعل السوسيولوجي الحقيقي؟ وقد تعرّض بعض الزملاء في مناقشة سابقة لبعض القضايا المهمة مثل ازمة النظرية، ازمة المنهج، علاقة الباحث بالسلطة، الظروف البنائية، شروط الابداع، ولا بد من ان نخرج من عنق الزجاجة ونبدأ بمشاركة متواضعة حقيقية في صناعة الفعل السوسيولوجي على المستويين النظري والمنهجي وهذا يردّنا مرة اخرى الى اهمية التنظيم لعلماء الاجتماع وانشاء منظمة علمية.

وباختصار أود ان أشدد على مسألة الاولوية في الاصلاح النظري (وليس بالضرورة الابداع النظري في هذه المرحلة) والاصلاح المنهجي، حتى يكون للبحوث والدراسات التي يقوم بها علماء الاجتماع العرب قيمة علمية يعتد بها.

○ **سعد الدين ابراهيم**: أرى ان العملية ستحسم على ارض الواقع، ولا بدّ من توجيه المشتغلين بعلم الاجتماع الى بعض المسائل المهمة كنداء بين الزملاء للالتفات الى الصورة العامة من خلال الموضوع الخاص بكل زميل مثل الذي يرعى شجرته ولا يهتم بالغابة. ويمكن ان يتم ذلك من خلال تقسيم العمل من دون فرض او الزام، والتعاون والتفاعل بين اولئك المهتمين بموضوع النظرية والمهتمين بالاعمال الامبريقية والبحوث الميدانية ـ ولابد للمهتم بالنظرية (سواء الكبيرة، المتوسطة او الصغيرة) من ان يلتفت ايضاً الى ما يجري في الميدان بصورة دورية خاصة في الميادين المقربة الى اختصاصه وتفكيره ويقوم باختيار مقولاته او اجتهاداته النظرية من واقع البحوث الميدانية ويتفحص قواعد المنهج (ولا نقصد هنا التقنيات) بل قواعد الاستدلال والاختيار والاثبات والاستنباط، وذلك ما يحدث في العلوم الطبيعية كما فعل اينشتاين في نظرية النسبية، اذ اعتمد على مئات البحوث من الطبيعة ومن العلوم الاساسية الاخرى وقام بجمع المقولات والاستنتاجات للجهود العلمية الامبريقية كافة ثم صاغها في قالب نظري.

إن تقسيم العمل العلمي مطلوب ولو ضمنياً، واذا قام احد الزملاء بصياغة نظرية

عن الطبقة الاجتماعية ولم يلتفت الى البحوث والى جوانب النقص فيها لا بد من توجيهه لأن النظرية غالباً ما تكشف النقاب عن النقص المنهجي او التقني ، واحياناً نجد بحثين حول موضوع واحد بنتائج متناقضة ويرجع ذلك الى قصور في المنهج او الادارة او النظرية ذاتها .

وهناك ابعاد اخرى يجدر الاشارة اليها تتعلق بالجانب الانساني يواجهها المشتغلون في علم الاجتماع ، منها ما يرتبط بحياته الخاصة ومنها ما يتعلق بعلاقته بالمسؤولين والسلطة واجهزة التخطيط ، ولا بد ان تنمو هذه العلاقة عن طريق المشاركة في مشروعات البحوث والدراسات التي تطلبها هذه المؤسسات لمعالجة قضايا مجتمعية ، وعدم رفضها وتحويلها للزملاء المختصين من اجل تعزيز مصداقية علم الاجتماع وتوثيق العلاقات المهنية واثبات فعالية العلم والمشتغلين فيه على حد سواء .

واذا كان علماء الاجتماع يعتبرون انفسهم طليعة الامة العربية وضميرها فلا بد من ان يعتبروا انفسهم القدوة والنموذج في نطاق تقسيم العمل والتفاعل مع المجتمع والاحداث الجارية والخطط بعيدة المدى ، واجتياز ما يسمى بمرض البداوة الاجتماعية الاكاديمية الذي يتمثل في تكتل المشتغلين بالعلم في شكل عشائر وبطون وقبائل . ولنتصور لو ان هذا المرض انعكس على السياسيين العرب وعلى النخبات الحاكمة! لا بد لنا من تخطي هذه الآفة وتحقيق الاندماج القومي والتكامل الاكاديمي .

اما بالنسبة الى الثنائية التي اشار اليها د. الخوري فهي مشكلة هيكلية برزت بفعل الاختراق الغربي او الاستعماري في القرنين الاخيرين وانتقلت الى مستوى العلم وأوجدت الفجوة بين المتعلمين والمثقفين وبقية شرائح المجتمع وهي مظهر من مظاهر التبعية لا بد من تجاوزه . ولا بد من التحام المثقفين وعلماء الاجتماع بمجتمعاتهم بصورة عضوية ، ولا بد من الاستجابة لمطالب المؤسسات الاجتماعية والمشاركة في برامجها مهما كان ذلك مؤثراً على الاتجاهات الفكرية والانشطة العلمية الخاصة بكل عالم ومثقف .

وأعود للتأكيد هنا بأن عملية التقدم الكيفي في علم الاجتماع تستند على دعامة نظرية وكذلك على دعامة منهجية (ولا اقصد الادوات والتقنيات) ولا بد من تطوير المنهجيات التي استخدمها علماء الاجتماع الغربيون او نستخدمها الى ان يتوفر لدينا البديل والاصيل لمناهج متصلة بواقعنا ، خاصة في دراسة المجتمعات البدوية والتي تفرض على الباحث منهجاً خاصاً يختلف عن المناهج التقليدية ، وهو على سبيل المثال استخدام الجماعة بدلاً من الفرد . وينطبق القول على دراسة الجماعات الدينية الذين يتفاعلون مع الباحثين ويستفسرون عن ابعاد البحث ونتائجه وأغراضه خلال مرحلة اجراء البحث وقد يطرحون اسئلة على الباحثين انفسهم . فمثل هذه المواقف تتطلب حسن

التصــرف بل وربمــا تطوير اســاليب منهجية جديدة وتقنيتهـا لأنهـا نابعـة من واقعنـا الاجتماعي، وقد يتوصل الباحث في مثل هذه المواقف الى نتائج ايجابية وتفاعل اقوى من المبحوثين في ظل الظروف الصعبة. وعندما تحاول الحكومة ايقاف العمل في بحث ما تجـد ان المبحـوثين مهتمون بمعـرفـة نتائج البحث ولو كانوا في السجن، ويقومون بالاتصال بمختلف الوسائل لمعرفة النتائج. بمعنى آخر: إن الخبرات الميدانية تزودنا بمنهجية ذات ابعاد وخصائص متصلة بالواقع الاجتماعي والثقافي والسياسي ولا بد من ان يحدث التكامل بين المنظّرين والباحثين والامبريقيين من اجل تحويل الكم الى كيف.

● **اسحق القطب**: لقد أثيرت نقطتان اساسيتان ـ الاولى الحاجة الى دراسة تهدف الى تجميع وتحليل النظريات الاجتمـاعية العالمية المطروحة لكل قضية من القضايا الاجتماعية، او كل ميدان من ميادين علم الاجتماع، من اجل الالمام بالانتاج العالمي وتقـويم جوانب القـوة والضعف، ثم تحـدد مسارات الانطلاق للفكر العربي. والنقطة الثـانية ـ تتعلق بالمنهج وادوات البحث العلمي الذي يتمشّى مع البيئة والثقافة العربية والاسلامية سواء فيما يتعلق بالمجتمعات البدوية والريفية التي تتطلب اساليب ومناهج بحثية مميزة، ولا بد من نشر هذه المناهج في ادبيات العلوم الاجتماعية لاتاحة الفرصة للبـاحثين وطلبـة الـدراسـات العليا للأخذ بها واختيارها وتقنينها. ان مثل هذه الخطوة الاساسية هي بداية لظهور علم الاجتماع في الوطن العربي.

○ **فؤاد الخوري**: أود ان اؤكد ان الكثير من كتابات علماء الاجتماع العرب كانت نابعـة من الـواقع وفيها كثير من الاصالة والابداع، ولا تعتبر نقلاً عن الاجانب. ولهذه الكتابات سمعة عالمية بسبب الاعتراف بهذا الانتاج. وهناك فرص كثيرة للابداع على المستوى العربي والاسلامي، ولكن الفراغ الذي نحس به عندما نجتمع في المحافل العلمية ينجم عن الفردية في الانتاج العلمي الدقيق وحسب تخصص كل مشترك، ولكن يجب ان نجتاز المحيط الضيق الى محيط عالمي اوسع. وفي الوقت نفسه يجب ان نجتاز الاحسـاس بالهـوان والضعف. وهناك نقد كثير يوجه للنظريات الغربية، وقد قمت في الكتاب الذي تناول «القبيلة والدولة في البحرين» بدحض نظريات كتبها اللندفيري حول البحـرين. ويمكن اجراء دراسات مقارنة في بلدان الخليج والبلدان الاخرى في اطار المفاهيم والمناهج والاستنتاجات للتأكد من صحتها وتطويرها.

اعتقـد اننـا في الـوطن العـربي نعـاني من مشكلة الاتصـال المباشر عن طريق المجلات العلمية واللقاءات العلمية، او عن طريق المجلات العلمية والدولية. وارى ضرورة اصدار مجلة او انشاء مكتب تناط به عملية جمع المعلومات والبحوث والدراسات وتبـويبهـا مثـل بنك للمعلومات، في نطاق الاجتماع والانثروبولوجيا، يتم تداولها بين المشتغلين في هذين العلمين.

لقد أثبت البعض القدرة على اكتساب المكانة العالمية، والغرب بحاجة الى المعرفة حول مجتمعنا، وهناك العديد من المحاولات التي تتميز بالابداع يجب ان نعتز به ونعتبره بداية المشوار الطويل، لأن العلم طريق طويل وانجاز متواصل الى الابد، والمهم ان ننشىء الاداة والمنهج والوسيلة لتبادل الخبرات والمعلومات والتأليف المشترك، وتسهيل حركة التأليف وتداول الكتب بين الاقطار العربية.

● **اسحق القطب**: ان عملية تداول المعلومات وتبادل الخبرات، ومضاعفة الانتاج العلمي الجماعي ومرونة حركة التأليف والتداول تسهم بدرجة كبيرة في تقدم علم الاجتماع واثراء تجارب المشتغلين فيه ،وربما كان هذا مطلباً اساسياً من اتحاد الجامعات العربية والمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم.

○ **عبدالباسط عبد المعطي**: أود ان أشير بصورة خاصة الى قضيتين مهمتين: الاولى المشاركة من قبل المشتغلين بعلم الاجتماع، والثانية ـ محاولة التحرر النسبي ـ في هذه المرحلة على الاقل ـ واقصد بذلك التحرر من النموذج الجاهز سواء في المنهج او النظرية.

اما بالنسبة لقضية المشاركة فهي البعد الحقيقي الذي سوف يمهد المصداقية لعلماء الاجتماع ولتطوير العلم، وهي المدخل الذي يساعد على تطوير الفكر النظري والمنهجي والممارسة الحقيقية. وان ما اشار اليه د. سعد الدين ابراهيم حول موضوع المناقشة الجماعية في دراسة المجتمعات الريفية والبدوية تعتبر مهمة لتطوير المنهجية. ونخلص من هذا ان الباحث نفسه يجب أن يكون مدركاً وواعياً للواقع الذي يتعامل معه والمواقف والمعطيات المحيطة به ساعياً لابتكار الحلول التي تسهم في التطوير العلمي. ويجب ان لا ننظر للمبحوث كطرف سلبي يعطي ما يريده الباحث. ولا بد من بناء علاقة تقوم على الثقة والقيم التي ترتبط بطبيعة الموضوع والحوار وطبيعة الاشخاص التي تتكون بمجملها المصالح المشتركة في التصدي او الدفاع عن افكار ومبادىء وقضايا ذات اهمية مشتركة بين المبحوثين والباحثين. كما ان تدرج الحوار مع المبحوث الفرد او المجموعة هو في حدّ ذاته نقلة كيفية من حيث التعمق في طبيعة البيانات ودقتها وعمقها واتساع نطاق المشاركة.

اما البعد الآخر للمشاركة، فيتخذ مواقف المبادرة والادوار التي يقوم بها علماء الاجتماع والتطوع في تحليل القضايا الحيوية في وسائل الاعلام والصحف والمجلات والاذاعة والتلفزيون، وهذه الانشطة تؤكد مصداقية العلم لدى السلطة وايضاً لدى الجماهير. وعندما نهتم بقضايا الجماهير اليومية سواء مشاكل الزراعة والمياه والسلع والاسكان والغلاء وقضايا العمال، بالطريقة العلمية، نؤكد دور علماء الاجتماع

والمنشغلين فيه. والمهم هو التحرر من هيمنة القوالب التي تعلمناها سواء أكانت شرقية او غربية او في شكل ادوات او منهجيات، ولا اقصد اهمالها، بل الافادة منها بما يتمشى مع واقعنا واوضاعنا، وان نبني جسراً من الحوار العلمي البنّاء مع الفكر والمفكرين في الشرق والغرب كبداية تساعدنا على التجديد والتحديث ومن ثم الابداع في القضايا الاساسية.

● **اسحق القطب**: التساؤل الاخير حول نظرة المستقبل. هناك جهود تبذل في المحافل العلمية في نطاق المناقشة والتداول في المعطيات التي تشكل الواقع الاجتماعي، واذا نظرنا الى الخطوات التي يمكن ان تُرسي او تساعد على ارساء قواعد علم الاجتماع وتأصيله والارتباط بالجماهير وبالمسؤولين من اجل زيادة فعاليته لخدمة قضايا الانسان والمجتمع العربي. فكيف تتصورون توجهات المرحلة القادمة؟

○ **فؤاد الخوري**: تتطلب الاجابة عن هذا التساؤل التوقف والتمعن فيما يمكن ان نسميه اجماعية الاجتماع. وهذا يتوقف بدرجة كبيرة على مسيرة الاوضاع السياسية ومسيرة التيارات الشعبية التي اخذت بالانتشار والظهور في العديد من البلاد العربية، والتي لها جذور مختلفة، منها جذور اقتصادية، ومنها دينية، ومنها مزيج من عدة توجهات. واقولها بصراحة ان في مثل هذا المناخ لا يمكن لعلم الاجتماع ان ينمو بحريّة. لأن علم الاجتماع وعلم الانثروبولوجيا علمان يقومان اصلاً لتفسير الظواهر الاجتماعية التي يعاني منها المجتمع. وتعنى سوسيولوجية المعرفة بماذا سيحدث في هذا المجتمع الذي نعتبر انفسنا جزءاً منه. وانا شخصياً ـ وأقولها بصراحة ـ انظر الى المستقبل بكثير من التشاؤم.

○ **عبد الباسط عبد المعطي**: يمكن ان نلخص اهم الافكار المرتبطة بمسألة التطوير المستقبلي: **اولاً**: قضية تقسيم العمل العلمي بين المنشغلين بعلم الاجتماع في نطاق العمل التنظيري والمنهجي واجراء البحوث، وتوثيق العلاقات والصلات بينهم. **ثانياً**: تنظيم صياغة تنظيمية لحركة ونشاط المنشغلين بعلم الاجتماع من خلال رابطة او جمعية علمية، وتعزيز البحوث المشتركة وبين تخصصات مختلفة تأكيداً لأهمية العمل الجماعي والتواصل الجمعي العلمي ونشر المجهود العلمي في مجلة علمية عربية لعلم الاجتماع. ولا بد من بذل الجهد الموضوعي في استشراف المستقبل وهي مسألة استراتيجية مهمة جداً تساعد على الابداع نظرياً ومنهجياً، بالاضافة الى بعض الدراسات التراثية بشرط ان لا نلهث وراء الكسب المادي والسلطة وندرس الظواهر بأثر رجعي.

هذا بالاضافة الى اهمية توجيه البحوث نحو القضايا الساخنة والملحّة للجماهير والسلطة في الوقت نفسه لتأكيد مصداقيتنا، ونبدأ بالخطوة الاولى نحو ممارسة طموحاتنا العلمية، سواء لخدمة المجتمع او لتطوير علم الاجتماع.

إن صياغة ميثاق مهني للعاملين في علم الاجتماع تسهم في معالجة العديد من القضايا العلمية والاحترام المتبادل في مختلف عمليات الاقتباس والنقل والنقد البنّاء من اجل التطوير والتقدم العلمي والمشاركة الجماهيرية، وصناعة القرارات الاجتماعية والسياسية والتنموية.

○ **سعد الدين ابراهيم**: اود ان أوجه نداء الى المشتغلين بعلم الاجتماع في البلاد العربية. هناك جهود يقوم بها عدد من العلماء من مصر ومن خارج مصر لاستشراف المستقبل في الوطن العربي يضم ايضاً علماء في الاقتصاد والسياسة والانثروبولوجيا وعلم النفس والتخطيط تحت اشراف مركز دراسات الوحدة العربية ومقره بيروت، ولدى المركز المخطط العام للدراسة، والجميع مدعوون للاطلاع على المخطط وابداء الملاحظات، والمشاركة في مجال التخصصات واجراء الدراسات في بعض عناصر المخطط، وهذه الخطوة تطبيقية لما ندعو اليه من البدء في العام الحالي والتفاعل بين علماء الاجتماع والعلوم الانسانية والربط بين النظرية والمنهجية.

● **اسحق القطب**: في ختام هذه الندوة لا يسعني الا ان اتقدم اليكم بالشكر للمساهمات البنّاءة التي تناولت اهم القضايا المرتبطة بواقع علم الاجتماع والظروف المحيطة بالمشتغلين فيه واتجاهات المستقبل، وان ما طرحتموه من افكار وآراء آمل ان يتبعه نشاط ملموس في تأصيل النظرية والمنهجية لعلم الاجتماع المرتبط بالتنمية والتطور في المجتمع العربي والاسلامي، وان يقوم علماء الاجتماع العرب بالتفاعل مع بعضهم ومع العلماء في العلوم الانسانية الاخرى على الصعيد المحلي والعربي والدولي.

القِسْم الثَاني
دِراسَة حَالات

١١ ـ بناء المجتمع العربي: بعض الفروض البحثية(*)

د. خلدون حسن النقيب(**)

اولاً: الحاجة الى التفسير البنائي للمجتمع العربي

إن من بين الامور المهمة التي نفتقر اليها في البحوث النظرية حول المجتمع العربي غياب التفسير البنائي فيه. ونقصد بذلك ان هناك الكثير من الدراسات عن مؤسسات المجتمع العربي وتعدد الانتماءات والولاءات فيه، ولكننا لا نعرف بالضبط كيف تترابط هذه المؤسسات وكيف تتصل بعضها ببعض لتكوّن المجتمع الكلي الحي المنتظم. فنحن نعرفها كأجزاء ولكننا لم نتوصل الى الكشف عن الصيغة الفعلية التي تجمعها في الواقع. ولذلك حين صدر كتاب د. حليم بركات استبشرنا كثيراً املاً في ان يثير هذه القضية من جديد وهو على مقدرة ودراية بذلك[١].

وعلى الرغم من ان كتاب د. حليم بركات عن المجتمع العربي المعاصر يعتبر مساهمة جادة في محاولة فهم وتحليل المجتمع العربي، وهو كذلك خطوة متقدمة بالقياس لما كتب عن المجتمع العربي في الكتب التدريسية حتى الآن، الا انه لم يثر قضية غياب التفسير البنائي للمجتمع العربي.

والافتقار الى مفهوم بنائي واضح للمجتمع العربي ككل قائم حي ينعكس في كتاب

(*) نشر هذا البحث في: المستقبل العربي، السنة ٨، العدد ٧٩ (ايلول/ سبتمبر ١٩٨٥)، ص ٤ ـ ٤١.
وقدم الى: «الملتقى السنوي لجماعة الدراسات العربية في التاريخ والمجتمع»، استانبول، نيسان/ ابريل ١٩٨٥.

(**) رئيس تحرير مجلة العلوم الاجتماعية، وعميد كلية الآداب سابقاً ـ قسم الاجتماع ـ جامعة الكويت.

(١) حليم بركات، المجتمع العربي المعاصر: بحث استطلاعي اجتماعي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤).

د. حليم بركات في عدم وجود فصل عن بناء المجتمع العربي. ولذلك حين يتكلم المؤلف عن العلاقة بين انماط المعيشة الثلاثة في المجتمع العربي (المدينة، القرية، البادية) لا يقطع برأي عن نوع العلاقة او العلاقات التي تجمعها، فيقول بأن بعضهم يؤكد علاقة التكامل وبعضهم الآخر يؤكد علاقة العزلة وشبه الاكتفاء الذاتي، ولكنه يغلب علاقة التناقض والصراع كما تنعكس في الصور والمشاعر المتبادلة التي يحملها كل عنصر من عناصر العلاقة نحو الآخر، وفي تشابه مصادر القيم السائدة وخاصة رسوخ القيم العائلية في انماط المعيشة الثلاثة[٢].

اذن فالتصور البنائي للمجتمع العربي غير مطروح بشكل حاسم عند د. حليم بركات واخشى ان اقول انها سمة عامة للبحوث التنظيرية في هذا الميدان. وليس مرجع ذلك كما يبدو الى غياب النموذج النظري. فالدكتور حليم بركات حين يرى ان العائلة اي الجماعات القرابية هي أساس التنظيم الاجتماعي وهي العنصر التوحيدي، وان القيم هي احد شروط هذا التوحيد ينتمي الى المدرسة الفيبرية، ولكنه لا يذكر ذلك. ومعظم الاستعمالات الشائعة للنماذج النظرية في الكتابات الاجتماعية العربية انتقائي وضمني بالاضافة الى كونها لا تفي بالغرض لاخطاء في افتراضاتها الاساسية.

كما ينعكس غياب مفهوم واضح للبنية الاساسية في المجتمع العربي ايضاً في عدم تفسير المؤلف لأسباب وجود عوامل الوحدة وعوامل التجزئة في الهوية العربية والثقافة المشتركة للمجتمع العربي. فلا يذكر المؤلف هل ان تعدد الولاءات الاثنية والقبلية والطائفية والاقليمية كان دائماً موجوداً ام انه شيء حديث طارىء، ولا كيف ان المجتمع العربي يبقى ممكناً مع تعدد الانتماءات وتنوعها. ومرة اخرى لا يذكر المؤلف انه يغلب الاهمية الاستثنائية للانتماء القبلي ـ القرابي ـ العائلي، في تفسيراته اللاحقة[٣].

ومع ان د. حليم بركات لا يشكك بامكانية وجود مجتمع عربي واحد بسبب هذا التعدد في الانتماءات والولاءات (عوامل التجزئة)، الا ان هناك من يفعل ذلك. فأحد الكتاب من منطلق المركزية الاوروبية الخالص يجد صعوبة في قبول فكرة وجود مجتمع عربي واحد، فهناك في رأيه ثلاثة مجتمعات على الاقل: المدينة ـ القرية ـ البادية، لأن هذه المجتمعات غير متوحدة (متمفصلة) بصيغة اندماجية، وانما متوحدة بالتلاقي. فكل منها قائم بذاته مكتف بنفسه وليس حسب النموذج الاندماجي الاوروبي[٤]. ومن ينطلق

---

(٢) المصدر نفسه، الفصل ٣، ص ١٠٢ ـ ١٠٩.

(٣) المصدر نفسه، الفصل ٢، ص ٣٤ ـ ٤٩.

(٤) C. A. O. Van Nieu Wenhuijze, *Social Stratification in the Middle East: An Interpretation* (Leiden: Brill, 1965).

من منظور ديني سيجد عدة مجتمعات حسب الاديان والطوائف كذلك. ومن ينطلق من منظور اقليمي . . . وهكذا[٥].

ان طرح قضية عوامل الوحدة والتجزئة في الهوية العربية بدون وجود مفهوم واضح لبنية المجتمع العربي يقرب من التبسيط المخل. ولذلك سنحاول في هذه الدراسة البحث عن مصادر الوحدة والتجزئة في بنية المجتمع العربي في اطار غير الذي ذكره د. حليم بركات من تشابه القيم واختلاف التصورات، وذلك في محاولة للوصول الى صيغة تربط بين مؤسساته من منظور تاريخي، ولكن بشكل فروض تصلح ان تكون اساساً لبحوث مفصلة متعمقة. يبقى ان نذكر ان التفسير البنائي غير ممكن بدون نموذج نظري لهذا البناء الاجتماعي. فمصطلحات مثل الاقطاعية والرأسمالية وظواهر ذات سمات واضحة مثل التنوير والنهضة ليست لها مقابلات في البيئة العربية، وهي ليست تمارين اكاديمية لا فائدة من ورائها كما يحلو لبعض الكتاب تصورها، بل انها ذات فائدة عظمى في تصنيف وتنظيم كم هائل من المعلومات الذي اذا لم يصنَّف وينظم يجعل من الصعب إن لم يكن المستحيل التوصل الى الخطوط العامة لفكرة البناء الاجتماعي. هل نملك نماذج نظرية لما يمكن ان يكون عليه المجتمع العربي؟

ان وجود نموذج نظري يعطينا فكرة عن الخطوط العامة للخصائص البنائية وعن الاتجاه العام للتغير على الرغم من وجود المخاطر المتأتية من الخلط بين نظريات التغير الاجتماعي والتاريخ، تلك التي يحذرنا ريموند بودون من الوقوع فيها[٦]. ان التغير الاجتماعي يصبح اوضح مع وجود النموذج وهو خطوة نحو فصل التغير عن التاريخ.

ثانياً: النماذج النظرية للمجتمع العربي

من الممكن استشفاف نموذجين نظريين رئيسيين للمجتمع العربي من الكتابات في العلوم الاجتماعية في الفترة من منتصف القرن الثامن عشر الى منتصف القرن العشرين. والغالبية الساحقة من هذه الكتابات هي بأقلام كتّاب غربيين. هذان النموذجان

---

(٥) انظر: بركات، المصدر نفسه، ص ١١٤ - ١١٨. وخاصة تلخيصه لآراء مناحيم ميلسن وآراء (مدرسة هارفرد) في ادارة النزاعات في المجتمعات التعددية، التي تدعو الى ادامة التمزق الاقليمي والطائفي في المجتمع العربي والمحافظة عليه. وانظر في هذا اطروحة ان المجتمع العربي مجتمع فسيفسائي مقابل مجتمع تعددي علمي متصل من الفسيفسائي الى المتجانس: Bryan S. Turner, *Marx and the End of Orientalism* (London: Allen and Unwin, 1978), pp. 39-52, and

بركات، المصدر نفسه، ص ١٥ - ١٧.

(٦) Raymond Boudon, «Why Theories of Social Change Fail: Some Methodological Thoughts,» *Public Opinion Quarterly*, vol. 42, no. 2 (Summer 1983), pp. 143-160.

هما: (أ) النموذج الذي يصور المجتمع العربي على انه تجسيد للجمود الآسيوي ونطلق عليه (جـاس) بعد ذلك للاختصار، (ب) والنموذج الذي يرى المجتمع العربي موزعاً حسب التنظيم المفصلي للسلطة ونطلق عليه (تام) للاختصار. ويشترك هذان النموذجان في خاصيتين يجب ألاّ يغيبا عن البال ابداً:

١ ـ انهما لم يصمما في الاصل لتحليل المجتمع العربي ودراسته بقدر ما كانا قد وضعا لتفسير جمـود المجتمـع العربي والمجتمعات الشرقية عموماً، مقابل دينامية المجتمع الغـربي وفاعليته، ويتساوى في هذا النموذجان (أ) و(ب). فحسب تعبير ترنر انهما يمثـلان المـرآة التي يرى فيها هؤلاء الكتّاب تطور المجتمع الاوروبي او حسب تعبير انـدرسون انهما يصوران المجتمع الشرقي على انه فضلة جامدة تتبقى بعد ان يتوصل الكتاب الى تحديد قوانين تطور المجتمع الغربي(٧).

٢ ـ صُمّم النموذجان لدراسة الماضي ولا يصلحان لدراسة الحاضر. والماضي هنا من زاوية النمـوذجين يستمـر بالنسبة للمجتمع العربي حتى بداية تأثير اوروبا الاستعمارية وسياساتها الامبريالية على المشرق العربي في بداية القرن التاسع عشر. اي ان الماضي بالنسبة للمجتمع العربي هو منذ بداية التاريخ حتى الحملة الفرنسية، هكذا بدون مراحل او حقب او مقاطع يشكل استمرارية حضارية رهيبة خانقة. وكثير من الظواهر الاصيلة في الحضارة العربية تعالج حتى في الوقت الحاضر على انها بقايا او فضلات باقية (Resi-dual, Survivals) من الماضي كالقبيلة والدين(٨).

ولـذلك فمن المهم جدا كخطوة اولى نحو تكوين نموذج نظري بديل يقوم على محاولة الكشف عما هو دينامي وفاعل في المجتمع العربي نطلق عليه نموذج الفاعليات السياسية ـ الحضارية او (فاسح للاختصار) لا بد لنا من التعرّف بدقة على الافتراضات والادعاءات السياسية ـ الحضارية التي بني عليها هذان النموذجان. والغريب في الامر والملفت للنظر بشكل مذهل هو اننا عندما نضع استنتاجات هذين النموذجين جنباً الى جنب نرى انهما يدرسان المجتمعات نفسها في الفترات التاريخية نفسها ولكنهما ينتهيان

---

(٧) Bryan S. Turner, *Capitalism and Class in the Middle East: Theories of Social Change and Economic Development* (London: Heinemann, 1984), p. 27, and Perry Anderson, *Lineages of the Absolutist State* (London: NLB, 1974), pp. 484-495.

(٨) كما يتضح هذا في التأرجح لدى العلماء الاجتماعيين الغربيين بين اعلان موت المجتمع التقليدي عند لرنر، وبين اعلان دوامه كما في المجتمع ما بعد التقليدي عند ايزنشتات وجماعته. انظر:
Daniel Lerner, *The Passing of Traditional Society: Modernizing the Middle East* (New York: The Free Press, 1964), and S. N. Eisenstadt, «Post - Traditional Societies and the Continuity and Reconstruction of Tradition,» *Daedalus,* (Winter 1973), pp. 1-27.

الى نتائج متعارضة متناقضة كلياً، كما سنرى. والاغرب من ذلك ان بعض الكتّاب العرب منذ بداية هذا القرن استلهموا المفاهيم والادعاءات التي بني عليها هذان النموذجان مع وضوح قصورهما النظري او خطئهما الموضوعي في المعلومات كما سنبين.

اما النموذج الاول فيجد أصوله في كتابات عصر التنوير (خاصة مونتسكيو) واصحاب نظرية المنفعة (خاصة مل الاب والابن)، وقد وجد ادق واكمل تعبير له عند ماركس وانغلز، فيما يسمى بنمط الانتاج الآسيوي، مع ضرورة ان نأخذ في الاعتبار التعديلات والتوسعات التي ادخلها كارل فيتفوكل عليه. ومن الممتع ان نتتبع تاريخ هذا النمط لأن له قصة طويلة يرويها كل من لتجثايم وفيتفوكل واندرسن كل بطريقته الخاصة[٩]. الا ان عدداً من الكتّاب المحدثين حاولوا تطويره والتوسع في تطبيقه دون ان يحالفهم الحظ مثل كودلييه واحمد صادق سعد[١٠].

ويجد النموذج الثاني اصدق تعبير له في كتابات الانثروبولوجيين وخاصة الوظيفيين منهم (مالينوفكسي وايفانز ـ برتشارد) تحت تأثير سبنسر ودوركهايم[١١]. وقد وجد اصحاب

---

(٩) اول من استعمل اسلوب مقابلة الدولة العثمانية كمثال على دولة الاستبداد الشرقي مع الملكيات الاوروبية هو ماكيفللي في القرن السادس عشر (في الامير). وتبعه في ذلك شابو وبودان وبيكن، ثم في مرحلة لاحقة برنييه ومونتسكيو وهيغل، انظر:

George Lichtheim, *Marx and the Asiatic Mode of Production*, St. Antony's Papers, vol. 14 (1963); Karl A Wittfogell, *Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power* (New York: Vintage Books, 1957), pp. 369-412,and Anderson,*Lineages of the Absolutist State*,pp. 397-401and 462-520.

(١٠) Maurice Godelier, «La notion de mode de production asiatique,» *Les temps modernes*, vol. 20 (1962), pp. 2007-2027.

انظر ايضاً: جان شينو وآخرون، حول نمط الانتاج الآسيوي، ترجمة جورج طرابيشي (بيروت: دار الحقيقة، ١٩٧٢)؛ احمد صادق سعد: تاريخ مصر الاجتماعي ـ الاقتصادي في ضوء النمط الآسيوي للانتاج (بيروت: دار ابن خلدون، ١٩٧٩)، و تاريخ العرب الاجتماعي، تحول التكوين المصري من النمط الآسيوي الى النمط الرأسمالي (بيروت: دار الحداثة، ١٩٨١).

(١١) وقد طور ايفانز بريتشارد فكرة التنظيم المفصلي في دراسته عن ليبيا:

E. E. Evans - Prichard, *The Sanusi of Cyrenaica* (London: Oxford Univ. Press, 1949).

ولمعالجة متقنة ومختصرة لهذه الفكرة، انظر:

E. E. Evans - Prichard and M. Fortes, eds., *African Political Systems* (London: International African Institute, 1946), and George Balandier, *Political Anthropology* (London: Allen Lane; The Penguin Press, 1970).

وقد استمد الانثروبولوجيون كثيراً من الآراء عن التنظيم المفصلي من اميل دوركهايم خاصة في (تقسيم العمل الاجتماعي) الذي كان تأثيره بالغاً في علماء الاجتماع العرب. انظر: عبد الباسط عبد المعطي، **اتجاهات نظرية في علم الاجتماع**، سلسلة عالم المعرفة، ٤٤ (الكويت: عالم المعرفة، ١٩٨١)، ص ٢٥٠ ـ ٢٦٤، و المختار=

جدول رقم (١)

مقارنة بين الاستنتاجات المستمرة من النماذج النظرية للمجتمع العربي حتى بداية القرن التاسع عشر

النموذج النظري	نوع الجماعات الرئيسية	نوع النشاط الرئيسي	نوع العلاقات الرئيسية	نوع التنظيم الرئيسي
الجمود الآسيوي (جاس)	ـ التجمعات الريفية المنعزلة والمعزولة، او المشترك الريفي في القرى. ـ الجماعات الحضرية، او المشترك الإعلى في المدن: مركز السلطة.	ـ الجمع بين الصناعة (الحرف) والزراعة في المشترك القروي. ـ النشاطات الرعوية هامشية ولكنها توفر مستودعاً للتهديد الخارجي المستمر للمدن وحضارتها.	ـ عدم وجود الملكية الخاصة في الارض جعل المصالح متشابهة ـ متنافسة. اقتضى تنافسها وجود الدولة المركزية، وهكذا: الحكام والمحكومين. ـ علاقات هيمنة بيروقراطية بين الطبقات، تستولي الدولة فيها على الفائض الاجتماعي.	ـ دولة مركزية مستبدة اقوى من المجتمع تقوم على اساس ملكية الارض واحتكار مصادر القوة والسلطة. ـ الحاجة الى تعبئة السكان في اعمال ضخمة كالري والبزل والاشغال العامة اعطى للدولة مبرر وجودها.
التنظيم المفصلي (تام)	ـ مدينة، قرية، بادية في صراع دائم وحاجة متبادلة. ـ الهيمنة للجماعات القرابية المعششة، اي القبائل في تنظيمات مفصلية.	ـ التركيز على الرعي والزراعة واحتقار الحرف والمهن وعزلها (سواء في الريف او المدن) وعلى الغزو. ـ الزراعة هامشية بالمقارنة مع الرعي والتجارة او ان القبائل الرعوية تقوم بالزراعة ايضاً.	ـ علاقات يغلب عليها العنف العام المتبادل بدون تفويض لسلطة مركزية، اي علاقات غلبة بين المدينة والبادية. ـ التوزيع المفصلي للسلطة يمنع تبلور طبقات عمودية، ويسود بدلاً منها التناصر العام.	ـ عدم وجود دولة مركزية قوية، وان وجدت فسلطتها محدودة. ـ التوزيع المفصلي للسلطة بين القبائل ويقوم على ثنائية الجمع بين العصبية والدين يديم ضعف الدولة المركزية.
الفاعليات السياسية ـ الحضارية (فاسح)	ـ التجمعات الرئيسية في المدن ذات الهيمنة. ـ علاقة تفاعل وامتصاص مستمر ديمغرافي لسكان الريف والبادية. ـ عزلة الريف بدأت في وقت متأخر. ـ توازي تقسيم العمل الاجتماعي وتقسيم العمل الاثني.	ـ التوازن النسبي بين الزراعة والتجارة والحرف والرعي يميل الى التجارة كقطاع دينامي في الاقتصاد. ـ انحسار الفتح والتجارة ادى الى العودة الى الاقتصاد الزراعي ـ البيروقراطي. ـ الضوابط والهيمنة الفسكالية منشط للقطاع الدينامي.	ـ تبلور طبقات اجتماعية حول الدولة والملكية الخاصة. ـ علاقات صراع متصل بين الاغنياء والفقراء، الحكام والمحكومين، الريف والمدن. ـ الصراعات السياسية والاقتصادية تترجم الى صراعات مذهبية.	ـ شمول التنظيم القبلي الممزوج بالرموز الدينية لجميع مستويات التنظيم الاجتماعي. ـ تطور الدولة المركزية من الدولة المركنتالية في التكوينة الخراجية الى الدولة السلطانية في التكوينة البيروقراطية. ـ تطور الطبقة الحاكمة من الارستقراطية في السلطة الى الارستقراطية العسكرية تطور مصادر الشرعية.

هذا الاعتقاد بأن المجتمع العربي هو مجتمع مفصلي ـ رعوي، ووجدوا كثيراً من الدعم في افكار ابن خلدون وآرائه. وقد ساهم ماكس فيبر مساهمة كبيرة في تطوير هذا النموذج وخاصة في مده بمفهوم الاستبداد الابوي (Patriarchal) (القريبة جداً من نمط الانتاج الآسيوي) ومعالجته المتميزة لقضية البيروقراطية التقليدية مما يجعله في فئة بمفردها[١٢]. وهكذا يمكن تلخيص الافتراضات الرئيسية المركزية لهذين النموذجين في (الجدول رقم (١)).

فالنموذجان جاس و تام يختلفان بشكل صارخ في استنتاجاتهما في اربعة اسس يقوم عليها المجتمع العربي ويتفقان في اساس خامس لم ندرجه في الجدول لهذا السبب. فنموذج الجمود الآسيوي يقوم على اعتبار ان طبيعة البيئة الشرقية، (امتداد رقعتها وجدبها النسبي)، تجعل التجمعات الريفية منعزلة بمعنى انها مكتفية بذاتها ومعزولة سياسياً وجغرافياً، وهذه التجمعات الريفية هي مشتركات قروية بسبب شيوع الملكية الجماعية في الارض[١٣]. ولنلاحظ هنا ان سبب الكفاية الذاتية او الانعزال هو الاساس الثاني الذي يقوم عليه المجتمع العربي وهو الجمع بين الصناعة بمعنى الحرف والزراعة في المشترك القروي، اي عدم تبلور تقسيم العمل بين الزراعة والصناعة والتجارة على مستوى الريف. ولذلك فإن شيوع الملكية الجماعية في الارض وغياب الملكية الخاصة هما مفتاح النظام الاقتصادي العربي وكل نظم الشرق (الاساس الثالث).

وفي الحقيقة فإن ماركس وانغلز افترضا انه لا توجد في نمط الانتاج الآسيوي طبقات اجتماعية بالمعنى الاقتصادي بسبب غياب الملكية الخاصة في الارض (وعدم فصل الفلاح عن وسائل الانتاج)، ولذلك اعتبرا بأن اساس العلاقات الاجتماعية هي فيما بين الحاكم المستبد وبين عامة السكان تقوم على شكل العبودية العامة[١٤]. ولكن فيتفوكل الذي يعتبر مكملاً لماركس وانغلز في كثير من الوجوه هو الذي اضاف وتوسع في فكرة وجود علاقة هيمنة بيروقراطية بين الطبقة الحاكمة وطبقات المحكومين[١٥]. وهو بهذا

= الهراس، «التحليل الانقسامي للبنيات الاجتماعية في المغرب العربي: حصيلة نقدية،» المستقبل العربي، السنة ٨، العدد ٧٥ (ايار/ مايو ١٩٨٥)، ص ٩٦ ـ ١١١.

(١٢) Bryan S. Turner, *Weber and Islam: A Critical Study* (London: Routledge, 1974), and عبد القادر زغل، «المدارس الفكرية الغربية والهياكل الاجتماعية في الشرق الاوسط،» المستقبل العربي، السنة ٤، العدد ٣٧ (آذار/ مارس ١٩٨٢)، ص ٦ ـ ٢٥.

(١٣) Karl Marx and Frederick Engels, *On Colonialism* (Moscow: Progress Publishers, 1968), pp. 37-41, and Karl Marx, *Precapitalist Economic Formations* (New York: International Publishers, 1964), pp. 80-85.

(١٤) Karl Marx, *Grundrisse, 1857-58*, in: Wittfogell, *Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power*, p. 377.

(١٥) Wittfogell, Ibid., pp. 301-368.

يتجنب الاستنتاج الذي اضطر ماركس الى التوصل اليه، وهو اذا كان التاريخ هو تاريخ الصراع الطبقي كما افترض ماركس بداءة فإن آسيا وشعوبها بلا تاريخ لأنها بلا طبقات، وما تاريخها الا تعاقب فاتحين وغزاة يأتون ويذهبون مؤسسين حكمهم السلالي على خنوع المجتمعات المستسلمة دون ان يغيروا من النظام السياسي والبنى الاقتصادية شيئاً، ودون ان تظهر صراعات طبقية متصاعدة تطورية تغيّر البنى الاقتصادية وتستبدل بها اخرى جديدة.

ونظراً لطبيعة الارض وانعزال التجمعات القروية وضرورة القيام بأعمال الري والبزل (اي الصرف) والسدود، اي النشاطات الهيدروليكية الانتاجية والوقائية والاشغال العامة فقد ادى هذا الى ظهور الدولة المركزية القوية المستبدة. وتستمد الدولة المركزية مبرر وجودها من القيام بالنشاطات الهيدروليكية، ولكن اساس حكمها مستمد من ملكية الدولة للارض ومن احتكار مصادر السلطة والقوة في المجتمع، اي ظاهرة الاستبداد الشرقي. بحيث لا تسمح الطبقة الحاكمة بظهور مراكز للقوى ممأسسة في المجتمع كلية(١٦). وهنا ايضاً يقدم فيتفوكَل اضافة تصحيحية مهمة.

يرى فيتفوكَل اننا يمكن ان نميز بين **ثلاثة انماط** متدرجة في التعقيد من الملكية في الحضارات الهيدروليكية: **النوع الاول** البسيط الذي إما ان يكون من النوع القبلي كما في القبائل الجرمانية في اوروبا او من النوع المتمركز حول الدولة، كما في دولة **هاواي القديمة ومصر الفرعونية وسومر والصين القديمة**. في هذا النوع لا تلعب الملكية الخاصة بشكليها الثابت (الارض) والمنقول (التجارة والصناعة) الا دوراً ثانوياً في الحياة الاقتصادية في المجتمع بينما في **النوع الثاني** شبه المعقد تلعب الملكية الخاصة دوراً فاعلاً في الصناعة والتجارة ولكن ليس في الزراعة، كما في امريكا الوسطى قبل «الفتح الاوروبي» والدولة البيزنطية والشرق الاسلامي والصين والهند. اما **النوع الثالث** المعقد فيكون عندما تلعب الملكية الخاصة في الصناعة والتجارة والزراعة دوراً فاعلاً في الاقتصاد، مع وضع قيود على ملكية الارض وتحويلها او بيعها. وتنطوي هذه الملكية على ميزات اقتصادية بدون قوة سياسية مماثلة او موازية. ويمكن ان يظهر هذا النمط في حالات محدودة ومراحل تاريخية معينة من المجتمعات الهيدروليكية، كما في الدولة العثمانية في أواخر ايامها(١٧).

اما النموذج الثاني ـ التنظيم المفصلي ـ فإن دعاته يعتبرون ان الجماعات الرئيسية

---

(١٦) حول قضية الاستبداد الشرقي، انظر: Anderson, *Lineages of the Absolutist State*, pp. 463-472.

(١٧) Wittfogell, Ibid., pp. 230-300.

جدول رقم (٢)
مقارنة بين انواع المجتمعات وانماط الملكية الفردية حسب فيتفوكل

نوع المجتمع	نمط الملكيــة	امثلة من المجتمعات التاريخية
(١) البسيط	عندما لا تلعب الملكية الخاصة بشكليها الثابت والمنقول الا دورا ثانويا. البسيط : (أ) النوع القبلي البسيط . (ب) النوع المتمركز حول الدولة	القبائل الجرمانية دولة هاواي القديمة، اشتقاقات : الآنكا، مصر الفرعونية، سومر.
(٢) شبه المعقد	عندما تلعب الملكية الخاصة دوراً فاعلاً في الصناعة والتجارة ولكن ليس في الزراعة.	امريكا الوسطى قبل الفتح الاوروبي الدولة البيزنطية، الشرق الاسلامي.
(٣) المعقد	عندما تلعب الملكية الخاصة في اوجه النشاط الثلاثة دوراً فاعلاً مع وضع قيود على ملكية الارض بدون قوة سياسية.	حالات خاصة في مراحل تاريخية معينة، كالدولة العثمانية في القرن الثامن عشر.

ليست هي المشتركات القروية فهي هامشية كلية، كما ان الزراعة محدودة وهامشية ايضاً من حيث عدد الفلاحين ومن حيث تأثيرهم على النظام السياسي او من حيث دورهم في الحياة الاقتصادية في البلاد، بل على العكس ان الجماعات القرابية المعششة التي نطلق عليها اسم القبائل هي الجماعات الفاعلة الرئيسية[١٨]. وان هيمنتها مستمدة من تقسيم عمل تاريخي متميز تختص فيه المدينة بالحرف والتجارة اي الهيمنة الحضارية الاقتصادية وتختص فيه البادية بالهيمنة السياسية والعسكرية.

بل ان كَلنر يفترض ان هناك مفترق طريق تاريخياً ساد بعده «الحل القبلي» في الساحل الشرقي والجنوبي من البحر المتوسط، بينما ساد بعده «البديل الاقطاعي» في الساحل الشمالي منه[١٩].

كما ان التجمعات الريفية لا تجمع بين الحِرف والتجارة والزراعة فهي على العكس من ذلك تحتقر الحِرف والمهن وتعزلها سواء في الريف او في المدن، ولذلك فهناك تمايز واضح من حيث المكانة الاجتماعية، ومن حيث السلطة بين الحرفيين والتجار من جهة وبين الفلاحين من جهة اخرى، وبين الرعاة والمزارعين القبليين من جهة ثالثة. كما ان

(١٨) Dale. F. Eickelman, *The Middle East: An Anthropological Approach* (Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1981), ch. 5, and Cynthia Nelson, ed., *The Desert and the Sown: Nomads in Wider Society* (Berkeley: University of California, Institute of International Studies, 1973).

(١٩) Ernest Gellner, *Muslim Society*, Cambridge Studies in Social Anthropology, 32 (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1981), p. 20.

العلاقات الاجتماعية يغلب عليها العنف العام المتبادل المتمثل بالغزو والثأر وشمولية الروح القتالية (كل فرد قادر مقاتل) فهي اذاً علاقات صراع وعلاقات غلبة بين المدينة والبادية (اي تقسيم العمل الاصلي الذي لا يلعب الريف فيه دوراً فاعلاً). ولكن يلاحظ ان التوزيع المفصلي للسلطة بين الجماعات القرابية (الافخاذ، البطون، العشائر، العائلات) يفترض فيها انها جماعات يربطها النسب وتتشابه من حيث الوظيفة والروح العصبية والرموز والتنظيم الداخلي[20]. فعلاقات القوة والغلبة موزعة على الشيوخ والرؤساء بمعنى (Patri Families) بشكل التناصر العام بين الشيخ واقربائه (ضد الآخرين). وفي النموذج الاول جاس يلعب هؤلاء دوراً مهماً ايضاً الا ان سلطتهم ليست مستقلة عن سلطة الدولة المركزية.

لكن نموذج التنظيم المفصلي يفترض العكس، فالقبائل لا يمكن ان تقبل بالخضوع للسلطة المركزية وهي لم تفوضها بالحكم. والحقيقة ان القبائل او الروابط القبلية التي في حكمها لا تخضع للدولة المركزية الا شكلياً وعندما تكون قوية متجبرة فقط. وحتى عندما تكون كذلك فسلطتها ليست كاملة مطلقة، وحالما تضعف ويصيبها الوهن سرعان ما تنتفض عليها القبائل وتفرض هيمنتها عليها. وفي هذه الحالة، في لغة ابن خلدون، يكون الانتقال من العصبية الخاصة الى العصبية العامة، اذن فإن قوة القبائل وهيمنتها السياسية تجعل الدولة المركزية ضعيفة اغلب الوقت. ولكن ما الذي يدفع القبائل الى الاتحاد والانتقال من العصبية الخاصة الى العصبية العامة[21]؟

يجيب ابن خلدون انه الدين وعقيدة الكتاب (المقدس)، وعلى الرغم من ان ابن خلدون لا ينكر كون الحافز الاساسي لغزو القبائل للمدن بثروتها وتحضرها وترفها هو العامل الاقتصادي بدافع الشهوة والحسد، الا ان هذا لا يكفي ان يسلم رجال القبائل سلطتهم واستقلالهم السياسي لسلطة اعلى ان لم يكن لوازع الدين. وللدين وظائف استثنائية في هذه البيئة الاسلامية فهو يوفر اللغة الاصطلاحية لسكان المدن ولسكان البادية ويجعلهم اجزاء في نظام اخلاقي واحد. وبمعنى آخر فإن هناك ثلاث وظائف محددة للدين في المجتمع العربي الاسلامي[22]:

---

(٢٠) انظر الدراسة المبتكرة لمايكل ميكر كمثال:

Michael E. Meeker, *Literature and Violence in North Arabia* (New York: Cambridge University Press, 1979).

(٢١) خير من عالج هذه القضية عند ابن خلدون هو: محمد عابد الجابري، في: **العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الاسلامي** (الدار البيضاء: دار الثقافة، ١٩٧١)، ص ٢٨٣ - ٢٩٠.

(٢٢) Gellner, *Muslim Society*, p. 47.

ـ يوفر العامل الحفاز (Catalyst) الاجتماعي الذي يدفع القبائل الرعوية الكبيرة الحجم نسبياً الى الاتحاد.

ـ يوفر الدستور او الشرعة الوحيدة للحقوق المدنية في الحضر التي تحميهم الى حد ما في الحكم الاستبدادي للحكام الطغاة.

ـ ثم يوفر رجال الدين (العلماء) ومجتهدوه الخدمات الادارية للدولة عندما تنشأ.

ولـذلك فإن شرعية الحكم في هذه التركيبة هي شرعية دينية، فلا عجب اذاً ان تصاغ الخلافات السياسية صياغة دينية مذهبية. دعنا اذن نجمع مسارات هذا التفسير المفصلي في بناء واحد وهو ان السوق (المدينة) والحصن (الجند، الميليشيا القبلية) والمسجد (المؤسسة الدينية) هي المكونات الثلاثة الرئيسية للنظام السياسي. وهكذا فإن التمـازج بين التكيف مع البيئـة (الـرعي) والتنـظيم الاجتمـاعي المفصلي (القبلية) والايديولوجيا التوحيدية (الدين، عقيدة الكتاب المقدس) يعطي للمجتمع العربي طابعه المميز وخصوصيته الحضارية وفي الوقت نفسه يعطيه عنصر الثبات والدوام. «وهذا يفسر اللغز الكبير في كيف ان مجتمعاً هشاً من الناحية السياسية يمكن ان يكون متماسكاً ومتجانساً من الناحية الحضارية»[٢٣].

وهذه التركيبة القبلية المبنية على التوزيع المفصلي للسلطة تمنع بطبيعتها ظهور الـطبقات الاجتماعية العمودية (Vertical)، فالعلاقات افقية تقطعها الروابط القرابية، هنـاك فقط فئـات مكـونـة لهـذا التنـظيم وهي اما فاعلة واما خاضعة مستسلمة. فمن الجماعات الفاعلة: الحكام (او النخب الحاكمة) والقبائل غير الخاضعة (لسلطة الدولة المركزية) ومن الجماعات المستسلمة سكان الحضر وسكان الريف شبه القبليين[٢٤]. هل ينـطبق هذا الوصف على المجتمع العربي منذ منتصف القرن السابع حتى الآن؟ لا ـ طبعـاً ـ فهذا الوصف لا ينطبق على الدولة العثمانية ولا ينطبق بدرجة اقل على الدولة المملوكية. فهاتان الدولتان تمثلان استثناءً لتفسيرات (تام). ولكن المشكلة هي ان هذا الاستثناء هو استثناء كبير جداً يمثل اكثر من نصف رقعة المجتمع العربي واكثر من ثلثي سكانه في بعض الاحيان. ويمكن ان يقال الشيء نفسه عن مدى انطباق (جاس) على المجتمع العربي، فهو لا يصلح للمناطق الصحراوية في الجزيرتين السورية والعربية، ولا على معظم بلدان المغرب العربي عدا تونس. واذا اخذنا تقسيم كدي للمجتمعات: القبلية، والمهيمَن عليها قبلياً، والـزراعية، فإنه لن ينطبق الا على المجتمعات الزراعية

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٢٩.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٤٤.

الخـالصـة، وهي غير موجودة بشكلها النقي في البلاد العربية[٢٥]، الا مصر كما يحلو لجمال حمدان واحمد صادق سعد وسمير امين قوله.

ففي حالة الدولة العثمانية هناك:

(١) دولة مركزية قوية ومستديمة.

(٢) نظام سياسي يتمتع بسلطة قوية ليست مستمـدة من تمـاسك قبلي قديم، ويفرضها جيش نظامي محترف.

(٣) والنخبة السياسية الحاكمة موظفة بالشراء او الضرائب كما في نظام الدوشرمة، ومدربة تدريباً منظماً على فنون الحرب والادارة البيروقراطية.

(٤) البيئة المباشرة للحكومة المركزية وجدت في بيئة ريفية مستقرة.

كل هذا يجعـل من الـدولـة العثمانية دولة مستقلة عن المصدرين الاجتماعيين التقليديين للدولة الاسلامية: الجيوش القبلية والعلماء (رجال الدين) الحضر. كيف اذن تستقيم تفسيرات التنظيم المفصلي للسلطة[٢٦]؟

هنا تأتي مساهمة ماكس فيبر لاستدراك الموقف واخراج نموذج (تام) من المأزق الذي وضع نفسه فيه. ومصدر اهتمام ماكس فيبر بالمجتمع العربي والحضارة الاسلامية هو محـاولتـه اثبـات المقـولـة بأنـه لم يكن هناك امكانية لقيام رأسمالية عقلانية خارج اوروبا[٢٧]. وهكذا فقد توصل الى الاستنتاج ان الاسلام لم يولد تصنيعاً رأسمالياً بسبب هيمنـة البيروقـراطية الاستبـدادية الابـوية للجنـد الممـاليك، حيث ان البنـاء الابـوي الاقتصـادي ـ الاجتمـاعي للمجتمـع العربي كان يفتقر الى ثلاثة امور ـ اعتبرها ـ فيبر

---

(٢٥) Nikki R. Keddie, «Pre-Capitalist Structures in the Middle East,» *Journal of Arab Affairs*, vol. 1, no. 2 (1982), pp. 189-208.

(٢٦) قارن معالجة غلنر لهذه القضية: Gellner, Ibid., pp. 73-77.

وكذلك الدراسة المقارنة لهذه الاشكالية التي قامت بها كدّي لكل من المغرب ومصر وتركيا وايران كمثال لتقسيمها الثلاثي لانواع المجتمعات: القبلية، والمهيمن عليها قبلياً، والزراعية، في القرن السابع عشر:

Nikki, R. Keddie, «Socioeconomic Change in the Middle East since 1800: A Comparative Analysis,» in: A. L. Udovitch, ed., *The Islamic Middle East, 700-1900* (Princeton: The Darwin Press, 1981), pp. 761-785.

(٢٧) كما هو متضمن في اطروحة الخلق البروتستانتي:

Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (New York: C. Scribner's Sons, 1920), and Hisao Otsuka, «Max Weber's View of «Asian Society»,» *The Developing Economies*, vol. 4 (1966), pp. 175-198.

الشروط الكافية والضرورية لظهور الرأسمالية. فقد افتقد الاسلام الروح الرأسمالية متمثلاً بالاحتقار القبلي للحِرف والتجارة من جهة، ولسيطرة الفكرة الاخروية (الانسحاب من الحياة الدنيوية ورفضها) على الدين الشعبي، كما في الزهد والطرق الصوفية[٢٨]. وافتقر الاسلام الى القانون العقلاني اذ ان فيبر ميّز بين «قانون القاضي» الجزئي التفصيلي الذي يتغير بتغير الاحوال وبين القانون المبني على المبادىء العقلانية العامة. ومع ان الشريعة الاسلامية تنطبق عليها مواصفات القانون العقلاني الا ان اغلاق باب الاجتهاد دفع الناس الى «الحيل»، اي اصدار الفتاوى يميناً وشمالاً تحايلاً وتعويضاً عن ذلك[٢٩]. واخيراً افتقر الاسلام الى المدن المستقلة اي المحكومة ذاتياً، فالمدن الاسلامية كانت بشكل رئيسي: إما معسكرات ومراكز تموين للجند، وإما مراكز ادارية للبيروقراطية الابوية لمد سلطة الدولة الاستبدادية. وهذه بطبيعة الحال ابعد ما تكون عن البيئة الملائمة لتطور الاستثمار الرأسمالي في التجارة والصناعة.

هذا كله قاد المجتمع الاسلامي الى انهيار اقتصاده النقدي وازدياد الاضطراب في احواله تحت الحكم الاعتباطي للجند المماليك وعدم استقرار قوانينه وخاصة فيما يتعلق بحقوق الاراضي والحقوق المدنية وعلاقات الملكية. هذه الاوضاع لخصها ماكس فيبر تحت اسم الدولة السلطانية، وهي مرحلة انتقال امتدت من حكم السلاجقة والمماليك الى مجيء الدولة العثمانية. وقد عاصر ابن خلدون هذه الفترة ولاحظها كما وثقها كل من القلقشندي والمقريزي من بين آخرين.

وتمشياً مع منطلقاته الفكرية (اطروحاته المعروفة) استنتج فيبر ما يلي: لما كانت حقوق الملكية غير ثابتة فقد اتجه تجار الحضر الى الاستثمار في الوقف الذي كان مؤمناً نسبياً من تدخل ومصادرات الحكومة. ولكن هذا الاستثمار قد ادى في النهاية الى تجميد رأس المال على نطاق واسع بناء على مبدأ الاقتصاد القديم باعتبار تراكم الثروة راجعاً للريع وليس مصدراً لرأس المال المتحرك المولد للكسب (Acquisitive Capital). كما ان كون المدن معسكرات للجيوش الابوية والتدخل المستمر الاعتباطي للبيروقراطية الابوية فقد تعاونا على اخافة الاستثمار في التجارة والحِرف، لهذا كله فإن حياة البرجوازية (تجار الحضر) كطريقة معيشة وكخلق لم تكن لتنمو في المجتمع الاسلامي. واضاف فيبر استنتاجاً آخر وهو ان الاسلام في مرحلته «الامبريالية» بسبب هيمنة الاقطاع الوقفي

---

(٢٨) Sami Zubaida, «Economic and Political Activism in Islam,» *Economy and Society*, vol. 1, no. 3 (1972), pp. 308-338.

(٢٩) Turner, *Capitalism and Class in the Middle East: Theories of Social Change and Economic Development*, pp. 34-36.

(Prebendal) قد احتقر المنفعية البرجوازية التجاريةباعتبارها جشعاً دنيوياًوطمعاً بشعاً[٣٠].

واضح ان فيبر كان على خطأ في اعتباره الاسلام اقطاعاً وقفياً، ولكن استنتاجه بأن مؤسسات المجتمع العربي لم تكن تتلاءم مع الرأسمالية بسبب التاريخ الطويل لهيمنة الاستبداد الابوي عليها لا يتعارض مع ما توصلت اليه البحوث الحديثة، اذا افترضنا ان التطور الرأسمالي هو الصيغة التي يسعى المجتمع العربي للوصول اليها. ومع ان مساهمة فيبر قد حلت إشكال التشتت المفصلي للسلطة بأن ادخلت عليها فكرة البيروقراطية الابوية، فإن الإشكال لم يكن يحل كلياً لأن فكرة البيروقراطية تقوم اساساً على (Anti - thesis)انتفاء مبدأ القرابة حتى وإن كانت بيروقراطية تقليدية. ولذلك لا يجد دعاة التنظيم المفصلي بداً من قبول النموذجين في وقت واحد: السلطة السياسية في الاول بيد القبائل، بينما يوفر الحضر الوسائل الحضارية والتكنولوجية والتمسك مستمد من العصبية كما عند ابن خلدون، والسلطة السياسية في الثاني تجسدها الدولة السلطانية العثمانية وتلعب البيروقراطية الابوية فيه دوراً حاسماً، كما وصفها ماكس فيبر.

ولنا ان نتساءل الآن عن الاساس الخامس الذي يقوم عليه المجتمع العربي: كيف يتغير المجتمع العربي اذا كانت هذه كلها عوامل ثبات واستقرار؟ كيف يصور هذان النموذجان التغير الاجتماعي في بناء المجتمع العربي ومؤسساته؟ ان جواب هذا السؤال هو ان المجتمع العربي من منظوري هذين النموذجين لا يتغير او هو غير قابل للتغير. فإذا اعتبرنا عموماً ان هناك مدرستين رئيسيتين في تفسير التغيّر الاجتماعي من زاوية علم الاجتماع نطلق عليهما اختزالاً المدرسة الماركسية والمدرسة السبنسرية، او اذا شئت الاخذ بالتبسيط المبتذل السائد هذه الايام: مدرسة الصراع والتغير الثوري ومدرسة التوازن والتغير التطوري[٣١]، فإن تغيُّر المجتمع العربي لا يتبع اياً من هاتين المدرستين فحركة التاريخ فيه دائرية تتبع نموذجاً قابلاً للارتداد. ويتفق في هذا (جاس) و(تام).

وقد ذكرنا ان ماركس قد اعتقد كذلك بعدم قدرة الشرق على التغير، وكيف انه اعتبر ان الشرق بلا تاريخ بسبب غياب الطبقات الاجتماعية فيه. وهذا بطبيعة الحال يثير المفارقة في كثرة ظهور الحكام في الدويلات السلالية وكثرة اختفائهم مع بقاء النظام السياسي والعلاقات الاقتصادية على حالها[٣٢]، بل حتى فيتفوكَل الذي استدرك هذا

---

(٣٠) Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, eds. Guenther Roth and Claus Wittich, trans. Ephraim Fischoff et al., 3 vols. (New York: Bedminister Press, 1968), vol. 3, pp. 1016-1106.

(٣١) Peter Burke, *Sociology and History* (London: Allen and Unwin, 1980), pp. 80-94, and W.F. Wertheim, *Evolution and Revolution* (Harmondsworth: Penguin, 1974).

(٣٢) Karl Marx, *Capital* (New York: The Modern Library Ed., 1906), vol. 1, pp. 393-394.

النقص، اي وجود الطبقات في نموذج (جاس) وتفصل في علاقات الهيمنة البيروقراطية بينها، لا يعتبر العلاقات بين هذه الطبقات على انها صراع طبقي فهي اقرب الى الخصومات والعداوات بين فئات محدودة قليلة العدد وليست صراعاً اجتماعياً عاماً[٣٣]. وسبب ذلك يعود الى ان الدولة المركزية الاستبدادية لا تسمح بظهور تنظيمات سياسية مستقلة عنها اطلاقاً وبالتالي لن تسمح بتبلور صراع طبقي يتمثل بالعمل الجماهيري لحسم الخلافات والنزاعات. ولهذا السبب نادراً ما تتطور الانتفاضات والتمردات الى حركات ثورية واذا تطورت بهذا الاتجاه فنادراً ما تستهدف تغيير الحكام المستبدين او الطغمة الحاكمة الا لتستبدلها بطغمة حاكمة مستبدة اخرى، ونادراً ما طالبت بتغيير النظام الاقتصادي او السياسي، واستبداله بنظام آخر له. ولذلك سرعان ما تفشل ويسهل قطعها وتشتيت افرادها، لتعود الدورة من جديد.

اما النموذج (تام) فالتغير الاجتماعي في بناء المجتمع العربي غير وارد وكل الذي يحصل هو دورة النخبات التقليدية (او دورة العصبية) حسب النموذج «الخلدوني» الدائري[٣٤]:

(١) تحالف حماة الشرعية من اهل السنة في الحضر مع المستودع الهائل من المواهب العسكرية والسياسية في البادية شرط لقيام الدولة وازدهارها (العصبية العامة).

(٢) يبدأ تقسيم العمل بين المدينة كمركز للتجارة والحرف وسكان البادية كمركز السلطة السياسية العسكرية بالتبلور على اساس حاجة بعضهما للآخر.

(٣) يدعم الدين الاسلامي وعقيدة الكتاب المقدس هذا الوضع ويعطيانه وسيلة للتعبير ومصدراً للشرعية.

(٤) ولكن استقرار نظام الحكم وازدهار المدن يجعلان ميزان القوى يميل من البادية الى المدن. وعندها تدفعه الحاجة الى الحماية من غزوات البدو الى الاستسلام الى الاستبداد (الحاكم المستبد) والى سطوة الجند المحترفين.

(٥) وفي الوقت نفسه فإن الجهاز البيروقراطي والعسكري بالامكانات المتاحة له لا يسمح للدولة بفرض سيطرتها الكاملة المطلقة على الريف والبادية وخاصة في الجبال والمناطق الصحراوية.

(٦) وهذا يؤدي الى قيام الروابط المفصلية المعششة للحماية المتبادلة (اي

(٣٣) Wittfogell, *Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power*, pp. 327-347.

(٣٤) Gellner, *Muslim Society*, p. 80.

القبائل) وقوة هذه القبائل تؤدي الى ادامة ضعف الدولة، والى ادعائها بالمحافظة على نقاء العقيدة.

(٧) وفي الحالات التي يضعف فيها الحاكم لأي سبب من الاسباب (كالعمران المفسد. . .) او يعرض نفسه للاتهام بضعف العقيدة يهيأ المسرح لظهور: تحالف حماة الشرعية مع اهل السنة في الحضر مع المستودع الهائل من المواهب العسكرية في البادية كشرط لقيام دولة جديدة. . . . وهكذا.

وللتدليل على اتفاق النموذجين في عدم قدرتهما على تفسير التغير الاجتماعي في المجتمع العربي فقد قدم انغلز في اواخر ايامه نموذجاً دائرياً للتغير الاجتماعي يقرب كثيراً من نموذج ابن خلدون وبذلك يختلف النموذجان كلياً في المقدمات ويتفقان في النتائج. ففي مقال لانغلز نشر عام ١٨٩٤ في مجلة «Die Neu Zeit» نجد الصورة التالية للتغير الاجتماعي في المجتمع العربي:

- اهل الحضر يزدادون غنىً وبذخاً وولعاً بالتباهي بالغنى وبذلك يصبحون اقل التزاماً بالشريعة (The law).

- والبدو يجعلهم فقرهم وشظف عيشهم اشد خشونة في معاشهم وعاداتهم وينظرون الى ثروة الحضر بحسد وشهوة.

- وذلك يدفعهم الى الاتحاد بقيادة نبي او مهدي منتظر لمعاقبة الكفار الفاسقين المنافقين من اهل الحضر ولاعادة سطوة الشريعة ونقاء العقيدة.

- مائة سنة بعد ذلك يجد الجميع انفسهم في الوضع نفسه الذي بدأ منه اجدادهم. فتنقية العقيدة اصبحت ضرورية مرة اخرى، مما يهيء الجو لظهور مهدي منتظر. . . وهكذا تبدأ اللعبة من جديد. . . من المرابطين الى مهدي الخرطوم. ففي النهاية تتولد هذه الحركات الاصلاحية لأسباب اقتصادية مادية وحتى وإن موّه عليها بلفّها برداء الدين[٣٥].

ما هي القوة التي بمقدورها كسر طوق هذه الدائرة الخبيثة وتخليص المجتمع العربي من الاستبداد الابدي؟ جميع هذه التفسيرات للتغير الاجتماعي في المجتمع العربي تجعله غير قادر ذاتياً وبتركيبته المؤسساتية الخاصة على كسر هذا الطوق

---

(٣٥) نقلاً عن: المصدر نفسه، ص ٤٦. قارن بين ما اورده انغلز وبين ما يذكره محمد عابد الجابري فيما يتصل بالاساس الاقتصادي لغزو البدو للحضر، دورة العصبية، وفي دور الدين والمهدي المنتظر في النموذج الخلدوني، انظر: الجابري، العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الاسلامي، ص ٣١٥ - ٣١٩، ٣٢٧ - ٣٣٦ و٣٧٦ - ٣٨٢.

الاستبدادي. ويصبح الاحتمال الوحيد لامكانية التغير الاجتماعي يعود الى عامل خارج المجتمع نفسه، سواء أكان هذا بالغزو الخارجي او بالاستعمار والامبريالية. وهذا هو سبب اعتقاد ماركس بأن الدول الاستعمارية والرأسمالية العالمية يمكن ان تلعب دوراً تقدمياً في المجتمعات الشرقية بادخالها الملكية الخاصة والقوانين العقلانية والصناعة التي ستكسر طوق العبودية للعادات الاجتماعية وللدولة الاستبدادية[٣٦]. اذاً فالعامل الخارجي هو الامل الوحيد لخروج المجتمع العربي من دوامة الظلم والاستبداد.

وخلاصة القول في هذا الباب هو انه بالاضافة الى عجز هذه النماذج النظرية عن تفسير التغير في المجتمع العربي وكونها صممت على العكس لاثبات الجمود والثبات فيه ولم تصمم لدراسة المجتمع العربي في الاصل، وانما لتبيان كيف يختلف المجتمع العربي عن وضع مثالي في اوروبا، اي لغرض المقارنة، فهناك على الاقل اربعة انتقادات اضافية يمكن ان توجه اليها:

(١) الخلط بين النموذج والواقع. فهناك كثير من التعميمات التي تحتاج الى براهين كالمساواة والديمقراطية في النموذج القبلي والطغيان المطلق في النموذج الآسيوي[٣٧].

(٢) الخلط بين الاستمرارية الحضارية وبين الثبات والجمود في المجتمع العربي، فهناك استمرارية حضارية في الظاهر يمكن ان تخفي انقطاعات بنائية تصلح ان تكون حدوداً زمنية فاصلة بشكل مراحل وحقب تاريخية وفي هذه المقارنة خطأ بين الفترات كما في المقارنة بين النمط الآسيوي والرأسمالية.

(٣) افتراض ان المجتمع العربي يجب ان يستجيب الى قوانين التطور الاوروبي، كما في الاسئلة التالية: لماذا لم تتطور الرأسمالية في الشرق الاسلامي، او تظهر طبقات

---

(٣٦) لقد افترض ماركس بأن للرأسمالية العالمية (الاستعمار) دوراً ذا جانبين: جانب مدمر للانظمة السائدة، ودور بناء يؤدي الى ادخال الملكية الفردية والصناعية في دول الشرق المتخلفة. انظر:
Marx and Engels, *On Colonialism*, pp. 81-87: «The Future of the British Rule in India».

ولكن كاتباً من مستوى شلومو افينيري قد وصل به السفه او السخف الى حد توسيع هذه الفرضية لتشمل دور اسرائيل في فلسطين. وهكذا بالنسبة لافينيري تقوم اسرائيل بدور تمديني سيؤدي الى ادخال فلسطين في العصر الحديث، متجاهلاً بأن ماركس كان قد استدرك في الموضع نفسه، كما سنرى عندما سجل وحشية وبربرية طريقة الانكليز في حكم الهند. انظر: Shlomo Avineri, ed., *Karl Marx on Colonialism and Modernization* (New York: Doubleday, 1968).

كذلك انظر نقد ترنر لآراء افينيري وغيره من الماركسيين الصهاينة: Turner, *Marx and the End of Orientalism*, pp. 25-32.

(٣٧) Boudon, «Why Theories of Social Change Fail: Some Methodological Thoughts,» pp. 156-159, and Gellner, *Muslim Society*, pp. 69-73.

اجتماعية على الشاكلة الاوروبية، او التفسير البعدي كما في تفسير التاريخ من منظور الـدولـة القـومية. وخاصة في التفسير الاخلاقي الضمني للتاريخ: الغرب يمثل الخير والتقدم والشرق يمثل الاستبداد والتخلف[٣٨].

(٤) عدم شمولية اي منها. ففي الحالة الاولى (جاس) تمثل البادية والتنظيم القبلي المفصلي اشتقاقاً او تنويعاً غير مطابق كلية للحالة التي يفترضها نموذج الجمود الآسيوي، بينمـا يمثل الفلاحون والدولة المركزية استثناءً كبيراً لنموذج التنظيم المفصلي ـ القبلي (تـام)، وقبول النموذجين في وقت واحد: القبلية وانتفائها (نقيضها البيروقراطية) معناه وجود صدع في المجتمع العربي الواحد يمثل الجمود الآسيوي جزءاً والآخر يطغى فيه التنظيم القبلي.

ثالثاً: نماذج المجتمع العربي في السياق التاريخي

اننا بطبيعة الحال لا نستطيع ان نطلب او نتوقع من هذا النوع من التنظير كالذي مر ذكـره، ان يعطينا تصوراً دقيقاً لبناء المجتمع العربي. واذا عذرنا ماركس كما يفعل بعض الكتّاب ـ ولهم بعض الحق ـ لكون معلوماته عن الشرق عامة (والشرق الاسلامي خاصة) ناقصة غير مكتملة، وانه استقاها من مصادر استعمارية متحيزة، واستدرك فيما يتصل بمعاملة الانكليز للهنود[٣٩]، فإن الانثروبولوجيين من دعاة نموذج التنظيم المفصلي

---

(٣٨) ينهي فيتفـوغل كتابه برواية الاسطورة التالية: يذكر هيرودوتوس بأن هيدارنس القائد الفارسي يلتقي مبعوثي اسبرطة، ويعدهما هيدارنس بالجاه والسلطة إن هما اعلنا ولاءهما لملك فارس العظيم، ويجيبانه، حسب رواية هيرودوتوس، «آه هيدارنس، انك لأحادي الرؤيا، لأنك لم تَخْبر من الامر الا نصفه، اما نصفه الآخر فهو ما ليس لك سبيل الى معرفته. حياة العبودية انت تعرفها، ولكن لم تذق ابداً طعم الحرية، فأنت لا تدري اهي حلوة ام لا». انظر: Wittfogell, *Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power*, pp. 448-449.

وقد ذهبت هذه الاسطورة مثلاً على الشرق الذي لم يذق للحرية والكرامة طعماً، والغرب الذي لا يرضى بالحرية والكرامة بديلاً!

(٣٩) في مقاطع من التقرير الصحفي نفسه الذي كتبه ماركس عن الهند، يسجل فيها بربرية نظام الحكم الانكليزي في الهند: «لن يحصد الهنود فاكهة المجتمع الجديد التي نثرتها حولهم البرجوازية البريطانية، الا عندما تستبدل الطبقة العاملة الصناعية بالطبقة الحاكمة في بريطانيا نفسها. او عندما يقوى الهنود انفسهم ليتحرروا من نير الانكليز». «هل استطاعت (هذه البرجوازية الانكليزية) ان تحقق يوماً التقدم بدون جرجرة الناس والافراد ونمريغهم بالدماء والطين، خلال البؤس والمذلة» «هذا النفاق الدفين وهذه القدرة الذاتية على البربرية للمدنية البرجوازية تتكشف امام اعيننا من اردية التستر والاحترام في بلدانها، الى العري السافر في المستعمرات». انظر: Marx and Engels, *On Colonialism*, pp. 85-86, and Turner, *Capitalism and Class in the Middle East: Theories of Social Change and Economic Development*, pp. 1-29.

لا عذر لهم، الا عدم قدرتهم المزمنة المعروفة على استجلاء البناء الاجتماعي وضياعهم في الجزئيات والتفاصيل.

وموضوع نمط الانتاج الآسيوي اصلاً بالنسبة لمنظومة الافكار الماركسية كان امراً ثانوياً على ما يبدو، شيئاً او مجتمعاً مختلفاً يقارن به نموذج التطور الرأسمالي الاوروبي ليجعله بالمقارنة واضحاً دقيقاً قاطع الزوايا حاد المفاصل، والدليل على ذلك ان ستالين، خوفاً من التهمة بأن نظام حكمه هو عودة الى الاستبداد الآسيوي (خاصة وانه سبق لماركس ان وصف نظام روسيا القيصرية بأنه شبه آسيوي) ألغاه من السلسلة المقدسة لانماط الانتاج في الصيغة التطورية الماركسية دون ان يحدث خللاً كبيراً[٤٠]. كل الذي حدث هو ان الشرق اصبح اقطاعياً، او «شبه اقطاعي» بالنسبة لتنظيرات دول الكومنترن، او ما يسميه اندرسن: الاقطاعية (السرمدية)[٤١].

ولكن الامر لا يقتصر على قبول او رفض نموذج الجمود الآسيوي لهذا الاعتبار او لمجرد كونه ليس مفهوماً اصيلاً في الفكر الماركسي، وانما هو استنباط من كتابات صحافية انطباعية عن الشرق، فهو ينطوي على تناقضات جوهرية مع منظومة الفكر الماركسي[٤٢]. خذ مثلاً المقولة الماركسية بأن الدولة لا تقوم الا بوجود الطبقات، وانها تدخل في الصراع الطبقي كوسيلة بيد الطبقة الحاكمة او المهيمنة اقتصادياً، وقارن هذا بالادعاء في نمط الانتاج الآسيوي بأن ليس هناك طبقات بالمعنى الاقتصادي في الشرق، ولكن هناك دولة اقوى من المجتمع (تقف فوق المجتمع).

ثم ان نمط الانتاج الآسيوي، اي نموذج الجمود الآسيوي ليس له مقابل حقيقي في السياق التاريخي للشرق لأنه ينطوي على اشكالية اخرى، اذ ليس هناك علاقات انتاج - قوى انتاج (لأنها في غاية التعدد والتنوع) يمكن وصفها بأنها ضرورية لنظام

---

(٤٠) انظر رواية فيتفوغل للخلافات بين منظري الكومنترن في مؤتمر لينتغراد عام ١٩٣١، وخاصة آراء ريازانوف وبخارين وفارغا ويولك، والتي قادت ستالين في النهاية الى «الغاء» نمط الانتاج الآسيوي واحلال نمط الانتاج الاقطاعي بدلاً منه. انظر:

Wittfogel, *Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power*, pp. 401-412.

ويبدو من كتاب كاتشانفسكي بأن هذا الجدال لم ينقطع حتى الآن. انظر: يوري ف. كاتشانفسكي، عبودية اقطاعية ام اسلوب انتاج آسيوي، ترجمه عن الروسية عارف دليلة (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧١).

(٤١) Perry Anderson, *Universal Feudalism* (1974), p. 486.

(٤٢) أثار ألتوسير هذه القضية بادعائه بأن كتابات ماركس الشاب لا تحتوي على نظرية لنمط الانتاج، تلك التي طورها ماركس فيما بعد في رأس المال (اي ماركس الناضج). والذي يتبع هذا الخط من التفكير يستطيع ان يلغي اغلب ما كتبه ماركس عن نمط الانتاج الآسيوي من حقل الدراسة الجدية. انظر:

Louis Althusser, *For Marx* (Harmondsworth: Penguin, 1969), p. 35.

استخلاص الفائض الاجتماعي بشكل ثنائية ريع الارض ـ الضريبة في هذا النمط، كما اوضح هنداس وهيرست[٤٣]. كيف اذاً تحل هذه الاشكالية؟

يقترح رودنسون، بين آخرين (بولانتزاس مثلاً) ان اي تكوينة اجتماعية ـ اقتصادية كالمجتمعات الشرقية التقليدية ما هي الا مجموعة من انماط الانتاج المتداخلة، في بعض الاوضاع التاريخية يهيمن احدها وتصبح الاخرى انتقالية او ثانوية[٤٤]. **ولذلك فالتكوينة «الاسلامية» الاجتماعية ـ الاقتصادية لا تنطوي على نمط انتاج واحد يمكن ان يوصف بأنه آسيوي، وانما على عدة انماط متداخلة ومتزامنة**، اي يمكن ان يوجد في الفترة نفسها: نمط الانتاج الحضري، نمط الانتاج الزراعي، واشتقاقات محلية متعددة منهما. وفي هذه «التشكيلة» من انماط الانتاج يمكنك ان تجد انتاجاً مركنتالياً شبه رأسمالي ونظام عمل مأجور مع نمط انتاج عبودي (مبني على الزنج)، ونمط انتاج تقليدي، قبل اسلامي مبني على المشاعية في ملكية الارض.

ويقترح سمير امين في المرحلة الاولى من تطور تفكيره في هذه القضية، وجود التكوينة الشرقية والتكوينة الافريقية كبديل لنمط الانتاج الآسيوي. وهاتان التكوينتان تتصفان بالتالي[٤٥]:

١ ـ هيمنة نمط الانتاج الخراجي والمشاعي وهما يتطوران بشكل ما نحو نمط الانتاج الاقطاعي.

٢ ـ وجود علاقات الانتاج السلعي البسيط في بعض النشاطات الاقتصادية.

٣ ـ وجود العلاقات التجارية للمدى البعيد.

وفي حالة هيمنة او سيطرة اي واحد من هذه الانماط يُحدد درجة تطور المجتمع. ان ما يقترحه رودنسون وامين بين آخرين (الطيب تيزيني مثلاً)[٤٦] شيء جميل، ولكن

---

(٤٣) Barry Hindess and Paul Q. Hirst, *Pre-Capitalist Modes of Production* (London: Routledge, 1975), pp. 193-206.

ولمراجعة نقدية لآراء هذين المؤلفين، انظر: Turner, *Marx and the End of Orientalism*, pp. 32-38.

(٤٤) Maxim Rodinson, *Islam and Capitalism* (London: Allen Lane, 1974), pp. 65-66.

(٤٥) Samir Amin, *Accumulation on a World Scale: A Critique of the Theory of Underdevelopment* (New York: Monthly Review Press, 1974), vol. 1, p. 141.

(٤٦) يذكر الطيب تيزيني بأن المجتمع العربي الوسيط احتوى «ثلاثة انماط (هكذا!) من العلاقات الاجتماعية الطبقية، هي الرقيق، الاقطاعية، والرأسمالية التجارية المبكرة»، دون ان يوضح المنهج الذي استخدمه في الوصول الى هذا الاستنتاج. انظر: الطيب تيزيني، من التراث الى الثورة (بيروت: دار ابن خلدون، ١٩٧٦)، ج ١، ص ٣٦.

كيف نحدد الظروف او الاوضاع التي يسيطر فيها نمط انتاج دون آخر؟ ثم ما هي الصيغة التي يستطيع اي مجتمع (او تكوينة تاريخية) ان يجمع بها كل هذه الانواع من انماط الانتاج في وقت واحد بينما الفكرة الاصلية من ورائها كانت انها تمثل حلقات «سلسلة» تطورية؟ اي كونها متعاقبة متدرجة متلاحقة؟ هل هناك اوضاع لا يستطيع فيها اي نمط انتاج ان يهيمن او يسيطر كما اقترح بعضهم؟ وفي هذه الحالة كيف نصف هذا المجتمع وقطاعه الدينامي وكيف نحدد بناءه؟

هذه ليست اسئلة هيّنة يسيرة، ولا يمكن إهمالها او غض النظر عنها او كنسها تحت السجادة. دعونا اذن نعيد النظر في جوهر المسألة وندقق في سياقها التاريخي الحقيقي. ألا يكون جوهرالمسألة كما وضعها ماركس (في الجزء الثالث من رأس المال) في كيفية استخلاص الفائض الاجتماعي، فالملكية في النهاية ما هي الا وسيلة للاستيلاء على الفائض. ان انماط الانتاج في الاساس تختلف في الطريقة التي بواسطتها يستخلص الفائض الاجتماعي. ففي الاوضاع التي يبقى فيها الشخص المنتج حائزاً وليس مالكاً اسمياً لوسائل الانتاج والشروط الضرورية لمعاشه (الارض) «فإن فائض العمل للمالك الاسمي للارض لا يمكن ان يستخلص منه الا بطرق غير الضغط الاقتصادي (كما في الرأسمالية)، مهما كان الشكل الذي يتخذه هذا الضغط»(٤٧).

وليس هناك ضغوط سياسية واقتصادية في مجتمعات آسيا اقوى من الدولة التي هي السيد الاعلى الذي يقف فوق المجتمع. وهذا يعني في السياق التاريخي لتطور المجتمع العربي ان استخلاص الفائض الاجتماعي قد اتخذ شكل الخراج الذي تقوم بالاستيلاء عليه الدولة المركزية. فقد كان «قرار» عمر بن الخطاب بعدم توزيع ارض السواد، (اراضي الفتوح عامة) واعتبار الارض ملكية عامة قراراً تاريخياً حاسماً لأبعد الحدود(٤٨). وقد مثل الدخل المتأتي للدولة من الخراج اهم مصادر الحياة الاقتصادية. ولذلك فبدلاً من ان نفترض وجود نمط انتاج آسيوي مبني على جمود لا تاريخي يمكن ان نعتبر ان المرحلة الاولى من تطور المجتمع العربي كانت تكوينية خراجية في الاساس. وهذا ما فعله سمير امين في مرحلة لاحقة من كتاباته عندما افترض ان هناك ثلاث تكوينات من هذا النوع يسميها «عتبات في تطور قوى الانتاج تتناسب مع ثلاث اسر من علاقات الانتاج» وهي الشكل المشاعي والشكل الخراجي والشكل الرأسمالي(٤٩).

---

(٤٧) Marx, *Capital* (New York: International Publishers, 1967), vol. 3, p. 791.

(٤٨) محمد علي نصر الله، تطور نظام ملكية الاراضي في الاسلام (بيروت: دار الحداثة، ١٩٨٢)، ص ٧٧ - ٩٦.

(٤٩) سمير امين، الطبقة والامة: في التاريخ وفي المرحلة الامبريالية (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٠)، ص ٤٥.

وهكـذا يتميز نمط الانتـاج المتـطابق مع الشكل الخراجي عند سمير امين بأن استخـلاص فائض الانتـاج يتم بوسائل (غير اقتصادية) سياسية متمثلة باستيلاء الدولة عليه. ويتصف التنظيم الاساسي للانتاج، كونه يقوم على القيمة الاستعمالية لا التبادلية، ولا يتم استخلاص الخراج بالعنف بالضرورة، وانما بنوع من الموافقة الجماعية. هذه المجتمعات الخراجية ليست جامدة عديمة الحركة فهي تنطوي على صراع متصل بين الفـلاحين المنتجين وبين مستغليهم الخـراجيين، ولكن هذا الصـراع حسب الاوضاع السائدة لم يكن ليسمح بانتصار فلاحي حاسم، وانما تؤدي انتصاراتهم بمفارقة تاريخية الى تقوية ومنفعة جهة ثالثة هي التجار[٥٠].

ان تصـور امين لتكـوينة خراجية بهذه المواصفات هو لا شك خطوة الى الامام نتخلص فيهـا من السـرمـدية الآسيوية والسـرمدية الاقطاعية التي تتصف بها تصنيفات مجتمعـات ما قبـل الرأسمالية، كما انه يخلصنا من التأرجح المعهود بين انماط انتاج مختلفـة، فعندما تكون الدولة المركزية قوية يظهر المجتمع العربي سمات تشبه نمط الانتاج الآسيوي، وفي حالة ضعف الدولة المركزية يظهر المجتمع العربي سمات تشبه نمط الانتـاج الاقـطاعي او التنـظيم المفصلي. وفي هذه الحـالـة تصادفنا صفة «شبه الاقطاعي»، او صفات موضحة استدراكية كالاقطاع العسكري والاداري والوقفي كما في حالة ماكس فيبر كما رأينا، لتميزه عن الاقطاع الاوروبي.

ولكن الاهـم من هذا هو ان امين يتـوصـل الى تحـديد التكوينات الاجتماعية ـ الاقتصادية الرئيسية في التاريخ على انها ثلاث: المشاعية ـ الخراجية ـ الرأسمالية. فأين نضع نمط الانتاج الاقطاعي في هذه الثلاثية التاريخية التطورية. يجيب امين ويوافقه في هذا مؤخراً اريك ولف، بأن الاقطاع الاوروبي ما هو الا شكل من اشكال نمط الانتاج الخـراجي، وعلى هذا ما هو الا «نـوع بدائي» غير مكتمل منه، تكمن خصوصيته في ضعف الـدولـة ولا مركـزيتها، ومن هذا المنطلق فإن سبب الطابع اللامكتمل للاقطاع الاوروبي يعود الى انعدام مركزة الفائض الاجتماعي. وقد كان النمط الاقطاعي الاوروبي يتجه بالفعل نحو الشكل المكتمل للنمط الخراجي في الانصهار في الدول المطلقة (بين القرنين السادس عشر والثامن عشر) في اسبانيا والبرتغال وثم في روسيا والنمسا وفرنسا وانكلترا، ولكن هذا التطور لم يتم بسبب التحول من الريع العيني في الخراج الى الريع النقدي والى اتساع نطاق التجارة الخارجية وظهور السوق المعممة على نطاق عالمي . . . الخ، اي الى ظهور الرأسمالية كقوة محركة في التاريخ.

---

(٥٠) المصدر نفسه، ص ٤٦ ـ ٤٩.

اذا كان هناك تحسن طرأ على طريقة معالجة التصنيفات للحضارات الكبرى في التـاريخ حسب طريقة سمير امين، وهناك لا شك تحسن، فإن هذا التحسن يقلل منه حقيقة اننا استبدلنا بالاقطاعية او الآسيوية السرمديتين صيغة سرمدية خراجية جديدة، او حسب تعبيره هو نفسـه «خـراجية معممـة»[٥١]. فمـا هي المزايا التي جنيناها من هذا الاستبدال؟ يذكر ولف عدة مزايا اهمها اننا قضينا فيها على عادة وضع الشرق الاسلامي (او المجتمعـات الآسيوية) في متقـابلة حدية (ثنائية) مع الغرب الاقطاعي اولاً، وثانياً القضاء على الاطروحة السرمدية بأن الرأسمالية لا يمكن ان تقوم الا من خلال نظام اقطاعي[٥٢].

وهنا نسترجع في ذاكرتنا ما افترضه كلنر من ان هناك لحظة تاريخية معينة مثلت مفترق طرق ساد بعدها الاقطاع في شمال البحر المتوسط (اوروبا) وساد البديل القبلي في شرق وجنوب البحر المتوسط. وهذا ما حدده بيرين في اطروحته المشهورة بحوالى عام ٨٠٠ ميلادي كميعـاد لتوقف حركة التجارة بين الشرق والغرب مما ادى الى بداية العصـور الـوسطى والاقطاع في اوروبا، وازدهار التجارة والمركنتالية العربية الاسلامية والحضـارة العليا. ولكن هنـا بدأ الاقليمـان الجيوسيان مسيرة نحـو مستقبل للعلاقات الاجتمـاعية والاقتصـادية تتشـابه في امر جوهري واحد هو طريقة استخلاص الفائض الاجتماعي من المنتجين المباشرين (بغير الطرق الاقتصادية) بالعنف والقسر السياسي، وهو الخراج. وما عدا ذلك من مقابلة الحرية الغربية مع الاستبداد الشرقي من هيرودوتوس (في صراع اليونان مع الامبراطورية الفارسية)[٥٣] الى مونتان وفولتير ما هو الا تقنين وتنظير للمركزية الاوروبية وحوار مع شرق افتراضي من القش لا وجود له عندما تقابل النموذجان وجهاً لوجه في الحروب الصليبية.

ويذهب ولف الى ابعـد من هذا ويصور الاختلافات والتفريعات في داخل نمط الانتاج الخراجي على انه متصل تختلف فيه المجتمعات والحضارات الكبرى من حيث مركزية الدولة وقوتها في داخل المجتمع الواحد. فمن الممكن ان تضعف الدولة المركزية الى درجة التشتت الاقطاعي الاوروبي الغربي في طرف، وفي ظروف اخرى يظهر حاكم قوي يعيد الى الدولة مركزيتها وقوتها كما في عز دولة تانغ الصينية او عهد قسطنطين في بيزنطة في طرف آخر. فالذي حدث في السابق في نموذجي (جاس) و(تام) هو التأرجح

(٥١) المصدر نفسه، ص ٤٣.

(٥٢) Eric R. Wolf, *Europe and the People without History* (Berkeley: Univ. of California Press, 1982), pp. 79-88.

(٥٣) انظر هامش رقم (٣٨).

بين نمطين للانتاج، ففي حالة قوة الدولة المركزية نصفها بالآسيوية وفي حالة ضعف الدولة المركزية نصفها بالاقطاعية او اشباهها، وهذا غير منطقي على اقل تقدير، لأن هذا التأرجح هو داخل نمط انتاج واحد كما يريد لنا ولف ان نعتقد[٥٤].

وهناك ميزة اخرى في هذا النوع من التنظير وهي اننا نتجنب اشكالية تفسير كيف تطورت الاقطاعية من الآسيوية، او بالعكس كيف تطورت الآسيوية من الاقطاعية اذا كانتا حلقتين منفصلتين في السلسلة التطورية. فإذا افترضنا انهما شكلان من نمط انتاجي خراجي واحد نستطيع الافتراض انهما اختلافات او تنويعات على عملية تطورية واحدة[٥٥]. والاهم من ذلك هو ان الرأسمالية لم تظهر الى الوجود الا عندما تطور نمط الانتاج الخراجي من شكله اللامركزي الاقطاعي نحو شكله المركزي المطلق، وليس من حالة استثنائية في التاريخ[٥٦].

ان من الصعب دراسة هذه التنويعات والاختلافات بين النظم الخراجية في الغرب والشرق إن لم ننطلق كما يفعل اريك ولف من منظور عالمي لاستكشاف العلاقات والصلات التي تربطهما في الاطار العالمي ولكن ليس بعد عام ١٤٠٠ ميلادي وانما قبل ذلك بزمان طويل. فالذي حصل بعد هذا التاريخ (١٤٠٠ م) هو ان العوالم الثلاثة (المشاعي) القرابي، الخراجي، والرأسمالي قد اقتربت من بعضها بعضاً أكثر من اي وقت مضى من خلال ظهور نظام العالم الاقتصادي في نهاية القرن السادس عشر، وانتهى الاصطدام العظيم بينها في القرن التاسع عشر الى ظهور الاستعمار والامبريالية والعالم الثالث والمركز والاطراف او المركز ـ المحيط. . . الخ.

وماذا عن نمط الانتاج المشاعي، الذي يطلق عليه ولف نمط الانتاج القرابي (Kin ordered) وهو الوصف الادق؟ هو اقرب ما يكون الى نموذج التنظيم المفصلي (تام). وهو نمط الانتاج الاساسي الذي كان سائداً في امريكا الشمالية عند «الفتح» الاوروبي لها وفي افريقيا وبعض دول جنوبي شرق آسيا. في هذا النموذج، من خلال البحوث الانثروبولوجية نتبين ان وصف هذه الجماعات بأنها بدائية لا معنى له الا اذا اريد به انها

---

(٥٤) Wolf, Ibid., p. 82.

(٥٥) امين، الطبقة والامة: في التاريخ وفي المرحلة الامبريالية، ص ٥٢ ـ ٥٨.

(٥٦) قضايا الانتقال من الاقطاعية الى الرأسمالية لم تحل الى حد الآن، انظر: Rodney H. Hilton, ed., *The Transition from Feudalism to Capitalism* (London: NLB, 1967). وقد اعاد هيلتون طرح كثير من الاسئلة التي اثيرت في ذلك الجدال من جديد، انظر: Rodney Hilton, «Feudalism in Europe: Problems for Historical Materialists,» *New Left Review*, vol. 147 (1984), pp. 84-93.

بلا دولـة، بلا طبقـات، بلا زعامة. فهي نظم قرابية عندما تتعدى صلة القرابة مستوى العـائلة او الجمـاعـة المحلية الى المستـوى السياسي، وترتكز على الموارد المشتركة وتحديد دقيق لقواعد العضوية في الجماعة. ونمط الانتاج القرابي من النوع المشيخي يراد به وجود المنظمات او الميكانيزمات البنائية التي تعبىء افراد القبيلة نحو عمل مشترك.

في البيئات المنغلقة نسبياً تبقى الصلات القرابية اساسية بسبب عدم وجود المنظم او الميكـانيزم الـذي يعبىء السكان للعمل المشترك، وهكذا يصبح الشيخ او الرئيس وجماعته ملتزمين بالترتيبات القرابية، بينما في البيئات المنفتحة نسبياً، اي تلك التي على هامش المجتمعات الخراجية كالتجمعات البدوية في المشرق العربي فمع الابقاء على لغة القرابة ورموزها الا انها (النخبة ـ الشيخ وجماعته) استطاعت ان تحول الانقسام من رتب ومناصب الى انقسام طبقي. وفي هذه الاخيرة فإن سلالة الشيخ او خط نسبه ما هو الا بداية لطبقة من المستولين على الفائض الاجتماعي من النوع الخراجي، هذا النوع من المجتمعات القرابية هو الذي يقوم بين فترة واخرى، خاصة في حالات ضعف الدولة المركزية، بغزو الحضر في المجتمعات الخراجية فارضاً حكمه وسلطته وجاعلاً من نفسه النخبة التي تستولي على الخراج، في وصف ابن خلدون المشهور الذي مر ذكره عندما تكلمنا عن نموذج (تام) من الحمدانيين الى الترك الى المغول[٥٧].

ولذلك فمن الخطأ اعتبار النمط القرابي او نموذج التنظيم المفصلي على انه نمط مستقـل الا في حالـة انعـزالـه في اعمـاق الصحراء. فهو في صلة وصراع وتفاعل مع المجتمعات الخراجية التي يحيط بها كطوق من الاراضي الجافة التي تحيط بأحواض الانهار والمناطق السيحية كبقع او واحات. وهذه الجماعات القرابية ليست تنظيماً مستقلاً الا في انعـزالهـا وانمـا هي دائمـة الـذوبان في البوتقة الحضارية في بيئة المجتمعات الخراجية، فتحت اي شروط يتم هذا التفاعل ولماذا؟ هذا لا يجيب عنه ولف.

كما لا يجيب امين عن الطرق او الاساليب التي نستطيع بواسطتها ان نمرحل او نقسم تاريخ المجتمعات التاريخية الى مراحل: ما هي نقاط التحول الاساسية؟ هل هناك صيغة تطورية لهذه المجتمعات؟ وان وجدت فكيف تستقيم مع السرمدية الخراجية؟ هذه الاسئلة سنحاول الاجابة عنها فيما تبقّى من دراستنا.

---

(٥٧) Wolf, *Europe and the People without History*, pp.88-100; Balandier, *Political Anthropology*, ch. 3, and Elman R. Service, *Origins of the State and Civilization: The Process of Cultural Evolution* (New York: W. W. Norton, 1975), pp. 3-20.

رابعاً: المجتمع العربي من منظور دينامي

اننا إذاً نمتلك في مفهوم التكوينة الخراجية في الحضر ومفهوم الجماعات القبلية المنظمة قرابياً في البادية اداة افضل في التحليل مما يوفره نموذجا (جاس) و(تام)، واقرب الى تصوير المجتمع العربي وبيئته الحضارية والانسانية. إذ من الواضح ان افتراضات النموذجين السابقين لا مقابل لها في السياق التاريخي لتطور المجتمع العربي منذ القرن السابع الميلادي الا ملامح هنا وهناك وفي فترات تاريخية متباعدة. ولكن المشكلة مع التكوينة الخراجية يمكن اجمالها في ثلاثة اعتراضات رئيسية:

١ ـ انها فئة واسعة جداً تشمل اغلب الحضارات الشرقية والامريكية (الوسطى والجنوبية) عبر التاريخ فهي تمثل سرمدية جديدة بديلة للسرمدية الآسيوية والهيدروليكية والاقطاعية. ولذلك فنحن نعلم بأنه كلما اتسعت فئة التحليل قلت قيمتها التصنيفية. فإذا كنا نصف ما هو مشترك بين المجتمعات فكيف اذن نصف بالاداة نفسها ما هو خاص واستثنائي في اي منها؟ فإذا كانت جميع هذه المجتمعات تشترك في ان طبقتها الحاكمة تستولي على الخراج بوصفه الفائض الاجتماعي بغير الطرق الاقتصادية فما هي المقاييس الاخرى التي تميزها عن بعضها البعض؟

٢ ـ ان التكوينة الخراجية تكتسب معنى خاصاً بمقارنتها بتطور لاحق لها تبلور في سياق تاريخي متأخر عنها، اي بمقارنتها بظهور الرأسمالية. والخوف ان يكون مفهوم التكوينة الخراجية مفهوماً بعدياً خالصاً (Retrospective) . وهذا يتضح من سؤالنا: ماذا لو لم يكن لدينا نموذج رأسمالي نقارن به؟ وهكذا فقوة المفهوم التفسيرية متوقفة على هذا الحدث اللاحق. ولذلك فإننا لا نستطيع الاستغناء عن الفئتين الاخريين او المقياسين الآخرين: نظام الملكية (ملكية الاراضي هنا)، ووجود الدولة المركزية او عدم وجودها. اي ان ما يميز المجتمعات الخراجية ليس كون الفائض الاجتماعي يتخذ شكل الخراج، ولكن من الذي يستولي على الخراج، وما هو اثره النسبي على الاقتصاد، هما المقياسان الحاسمان في هذه العلاقة. ولذلك عندما كتب ابن خلدون مقدمته في القرن الرابع عشر لم يكن يملك ان يعرف ان المجتمع الذي يعيش فيه كان مجتمعاً خراجياً، لأن دفع الخراج كان الشكل الوحيد المعروف لديه عن استخلاص الفائض الاجتماعي، ولكن كان له ما يقوله عمن يستولي على الخراج وعن اثره على الدورة الاقتصادية في ظل النظام الخراجي[٥٨].

---

(٥٨) فريد صقري، «الحكام والمحكومون: ابن خلدون وتناقضات المجتمع المتمدن،» الفكر العربي المعاصر، العدد ١٧ (كانون الاول/ ديسمبر ١٩٨١ ـ كانون الثاني/ يناير ١٩٨٢)، ص ٤٦ ـ ٦٣.

٣ ـ والاعتراض الثالث ينبع من الاعتراضين السابقين، وهو ان كون مفهوم التكوينة الخراجية سرمدية جديدة يشترك في نقطة الضعف للسرمديات الاخرى من انه لا يعطينا اي مقياس لتحديد نقاط تحول تطورية ولا مراحل وحقب تاريخية واضحة مستمدة من الانقطاعات البنائية التي تطرأ على المجتمعات الخراجية. فالتكوينة الخراجية تبرز الاستمرارية الحضارية وتخفي الانقطاعات البنائية. اما امر وجود فروقات بين المجتمعات الخراجية مثلاً بين الصين وبيزنطة وغرب اوروبا والانكا والشرق الاسلامي فهذا امر لا خلاف عليه، ولكن هذه الفروقات لا يستدل عليها بمنهج ذي ثبات نظري وامبريقي عام، بغض النظر عن الاختلافات البيئية والتراث الحضاري، او الحتمية البيئية او الحتمية التكنولوجية... الخ. لأن في هذه الاختلافات مجالاً لتنويعات وتباينات لا حدود لها ولا حاصر.

ومع ذلك فإن التكوينة الخراجية كأداة تحليل لا شك افضل من نموذج الجمود الآسيوي والتنظيم المفصلي في انها توجه الاهتمام الى قضية ذات اهمية حاسمة اهملت لمدة طويلة وهي الاساس الخراجي للاقتصاد. وهذه القضية تسمح بادخال عنصر الصراع الطبقي والتحليل الطبقي الاكثر مرونة في تحليل اشكال مختلفة معقدة من الملكية والتنظيمات السياسية، كما أنها الاكثر دقة في تحديد القوى الاجتماعية الفاعلة في المجتمعات الشرقية، تحول المقارنة بين الوضع المثالي في اوروبا وبين بقية العالم المتحضر من مقارنة اخلاقية قيمية بين الخير المتمثل بالغرب والشر المتمثل بالشرق الى ربط الشرق بالغرب في عملية تطورية واحدة.

وفي سبيل ابراز العمليات الدينامية في المجتمع العربي وملامحه البنائية لا بد لنا من ان نعيد النظر في الاسس الاربعة لبناء المجتمع العربي التي سبقت الاشارة اليها في (الجدول رقم (١)). فكل واحد منها يمثل مجموعة من العمليات الدينامية المتصلة بعضها ببعض. فلنأخذ القضية الاولى وهي نوع الجماعات الرئيسية او القوى الاجتماعية الفاعلة في المجتمع العربي. وهذه لا تتعدى ما سبق الاشارة اليه من انها المدينة، القرية، والبادية، ولكن النموذج الدينامي الذي نتعامل معه لا يسمح بالمفاضلة بينها: فإذا اعتبرنا ان الريف والبادية هما الاساس والحضر منفصل عنهما، وإن كلاً من هذه الجماعات مكتف بذاته منعزلاً ومعزولاً عن الآخر كما في (جاس) و(تام)، فإن تصورنا لها سيختلف تماماً باستعمال النموذج الدينامي للمجتمع العربي.

فهناك تفاعل مستمر بين البادية والريف والمدن بشكل (أ) امتصاص ديمغرافي، (ب) استيعاب (وتداخل) حضاري. ففي حالة الامتصاص الديمغرافي يتمثل ذلك بحركات واسعة للسكان طوال تاريخ هذه المنطقة. واحد من اهم اشكال هذه الحركات هو الهجرة من البادية الى الريف والمدن والعكس. فهذه الهجرة واسعة النطاق التي

بدأت مع الفتح العربي الاسلامي للمنطقة لم تنقطع وان انحسرت لبعض الوقت او لفترات معينة ولكنها استمرت. ويمكننا ان نحكم من الهجرات القبلية الى ريف ومدن سوريا الكبرى والعراق في الفترة المحصورة بين القرنين السادس عشر والتاسع عشر الميلاديين بكبر حجم هذه الهجرات. وقد حفز هذه الحركات السكانية بين الحضر والريف والبادية عدة عوامل تتصل بالتالي:

أ ـ الكوارث الطبيعية، كالفيضانات والزلازل والقحط والاوبئة.

ب ـ الازمات الاقتصادية، كالمجاعات والتضخم، والتلاعب بالعملة (الازمات المالية) والفقر.

ج ـ الازمات السياسية كالفتن والحروب الاهلية والغزو الداخلي والخارجي.

د ـ عوامل جذب كالازدهار الاقتصادي وارتفاع معدلات الدخل، او عوامل طرد كالهرب من الضرائب... الخ.

هذه كلها عوامل ادت الى ديناميات سكانية واسعة النطاق. فقد ظهرت فترات افرغت فيها المدن والقرى من سكانها، لكنها سرعان ما استعادت بعض حيويتها وبعض سكانها عن طريق الهجرات الداخلية[٥٩]. وفي حالات فعلت الاوبئة فعلها في القضاء على اعداد كبيرة من السكان، مما ادى الى ترك سكان المدن لها والنزوح الى الريف[٦٠]. ان موجة التحضر الواسعة النطاق التي صاحبت فترة ازدهار الحضارة العربية الاسلامية بين القرن الثامن والعاشر، ما كانت إلا مرحلة من المراحل اعقبتها مرحلة اخرى ادت الى انهيار العديد من المدن والقرى. واذا كانت مرحلة ازدهار التحضر قد صاحبتها ثورة زراعية من الطراز الاول[٦١]، فإن مرحلة الانحسار صاحبتها هجرة واسعة من الريف، مما

---

(٥٩) هذا يتضح من تقديرات الاحصاءات السكانية للمدن الرئيسية في المشرق العربي في الفترة من ٦٣٧ م الى ١٨٧٢ م. انظر: Tertius Chandler and Gerald Fox, *3000 Years of Urban Growth* (New York: Academic Press, 1974), pp. 196-197, 220-222 and 367.

(٦٠) يذكر ياسين العمري (ت ١٨١٦ م) ٣٢ حالة انتشار اوبئة او غلاء او قحط ومجاعة (او جميعها) في بغداد والموصل في الفترة بين ١٤٠٧ م ـ ١٧٨٦ م. كما يعدد البطريرك اسطفانوس الدويهي (ت ١٧٠٤ م) ٣٦ حالة مماثلة في بلاد الشام في الفترة بين ١١١٩ م ـ ١٦٩٦ م. انظر: ياسين العمري، **زبدة الآثار الجلية في الحوادث الارضية** (النجف: مطبعة الآداب، ١٩٧٤)، واسطفانوس الدويهي، **تاريخ الازمنة** (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٥١). اما آشتور فيحصي ٥٥ حالة من هذا النوع بالنسبة لمصر وسوريا والعراق في الفترة بين ١٠٧٥م ـ ١٥١٣ م. كما يقدم آشتور احصائيات مستقاة من المصادر القديمة عن قرى مصر ومدنها والانخفاض الذي طرأ على عددها بسبب الاوبئة والقحط والمجاعات. انظر: E. Ashtor, *A Social and Economic History of the Near East in the Middle Ages* (London: Collins, 1976), pp. 219-220, 278, 290 and 301-331.

(٦١) Andrew M. Watson, «A Medieval Green Revolution: New Crops and Farming Techni- =

ادى الى تناقص اعداد القرى وترك مساحة واسعة من الاراضي الصالحة للزراعة بدون استغلال، مما شجع القبائل على الاستقرار النسبي فيها وهكذا.

ان المطالعة ـ وحتى السطحية منها ـ في كتب التاريخ وكتب الجغرافيين والبلدانيين تكشف للباحث كثرة الاشارات الى مصادر الحركات السكانية، ولكن نادراً ما تصادفنا الدراسات المتعمقة لهذه الحركات ومصادرها وتأثيرها على الاقتصاد والمجتمع. واذا كان المحدثون قد اهملوا هذا الجانب من العمليات الدينامية في المجتمع العربي فإن احد كبار الكتّاب القدماء لم يهمل ان يقف عندها متأملاً باحثاً واقصد بالطبع المقريزي في **كشف الغمة**[٦٢].

ولا بد من ان تكون هذه الحركات السكانية قد ادت الى امتزاج واستيعاب حضاري لفئات مختلفة متباينة (دينياً، إثنياً، قبلياً) في المجتمع العربي وصهرها في نسيج حضاري واحد ذي امتداد تاريخي بعيد المدى وبناء اجتماعي متكامل. ويستدل على هذا الامتزاج (أ) بانتظام عملية التحضر العربي ـ الاسلامي في الريف والحضر، (ب) وبتبني التنظيم القبلي في كليهما. ففي الحالة الاولى، اي انتظام عملية التحضر لم تكن هناك فروقات بين بنية المدينة والقرية من حيث المرافق والخدمات والتنظيم الا في الحجم والوظيفة[٦٣]، ولذلك فإن انفصام عرى العلاقة بين الريف والمدن (والذي اصبح الآن عائقاً للتنمية) جاء في مرحلة لاحقة بعد انحسار مرحلة الازدهار الحضري العربي ـ الاسلامي وهذه قضية لم تبرز اهميتها الا في العصور الحديثة، في عملية التنمية والتغلغل الاستعماري (الاستعمار الداخلي).

اما في الحالة الثانية، اي تبني التنظيم القبلي فيمكن رصدها من خلال تطور عملية الانتساب الى: (١) المحتد (الاصل القبلي او الاثني)، (٢) ثم الانتساب الى الملة (الديانة او المذهب)، (٣) الانتساب الى المهنة (الحرفة)، (٤) والانتساب الى المحلة (الحي والاقليم)[٦٤]. ومن المهم في هذا ان نفهم القبلية على انها تتضمن ثلاثة معان

---

ques in the Early Islamic World,» in: A. L. Udovitch, ed., *The Islamic Middle East, 700-1900* (Princeton: The Darwin Press, 1981), pp. 29-58. =

(٦٢) ابو العباس المقريزي، اغاثة الامة بكشف الغمة او تاريخ المجاعات في مصر (بيروت: مؤسسة ناصر للثقافة، ١٩٨٠).

(٦٣) Ira M. Lapidus, ed., *Middle Eastern Cities* (Berkeley: University of California Press, 1969), p. 69.

(٦٤) عبد العزيز الدوري، مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي (بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٩)، ص ٩٤ ـ ٩٥، و Khaldoun H. al-Naqib, *Preliminary Studies in Social Stratification in Arab Countries*, Annals of the College of Arts, vol. 1, no. 5 (Kuwait: Kuwait University, 1980), p. 43.

محدودة وليس معنى واحداً، كما في (تام) نموذج التنظيم المفصلي الذي هو صلة قرابة الدم والزواج. وهذه المعاني الثلاثة هي:

(١) كون القبلية مصدراً اساسياً من مصادر تماسك الجماعة، ما هو الا معنى واحداً من معاني القبلية، وهو المعنى الشائع. ويعود الفضل في شرحه الى ابن خلدون بمفهوم العصبية. ولكن يخطىء من يقصر مفهوم ابن خلدون للعصبية القبلية على النسب البيولوجي او قرابة الدم والزواج، فالمعنى الاوسع عنده هو ثمرة النسب اي الانتساب الى القبيلة عن طريق الاتحاد والتحالف والسكنى بالاضافة الى قرابة الدم والزواج، بدليل ان ابن خلدون عندما يتكلم عن العمران المفسد للعصبية القبلية فهو لا يقصد بالطبع فساد النسب بمعناه الضيق، وانما يقصد فساد ثمرة النسب بمعناه الواسع[٦٥].

(٢) كون القبلية مبدأً تنظيمياً يحدد الاطر العامة للعضوية في الجماعة، بحيث تنتظم هذه الجماعات في وحدات اجتماعية (قبائل، عشائر، عائلات، حرف او اصناف، طوائف او ملل، مهن... الخ) تكون اساساً لتوزيع المسؤوليات او الحقوق والواجبات، وتحديد الحصص من الفوائد والمنافع (في الموارد الاستراتيجية للجماعة) في حالتي السلم والحرب. ويكفي ان نعرف كيف انتظمت الامصار بعد الفتح العربي الاسلامي، والجدال الطويل الذي ساد القرن الاول الهجري عن الاسلوب الامثل لتوزيع غنائم الفتح، حتى يتضح هذا التنظيم القبلي للمجتمع العربي. اما التنظيمات الحضرية والريفية اللاحقة فقد احتفظت بأصلها القبلي ولغتها القبلية على الرغم من بروز تشكيلات المهنة والدخل والمكانة، اي الطبقات الاجتماعية، والتي كانت بادئة بالظهور قبل الفتح.

(٣) كرابطة موحدة الغرض كما في (Purpose)، تجعل جميع العلاقات الاجتماعية محكومة بشرعة تحدد من الذي يدخل ضمن الجماعة ومن الذي يبقى خارجها بالمعنى السياسي الدقيق على مختلف المستويات، من تحديد دار الاسلام ودار الكفر، الى تحديد الحقوق والواجبات على مستوى العائلة. وحصيلة هذه المعاني الثلاثة هي ان القبلية السياسية تمثل العقلية العامة (Ethos) للمجتمع العربي الاسلامي[٦٦]. وهي

---

(٦٥) الجابري، العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الاسلامي، ص ٢٥٧ ـ ٢٦١.

(٦٦) انظر وظائف القبلية في المجتمعات القرابية عند ولف: Wolf, *Europe and the People without History*, p. 92.

واستعمال ارنست غلنر لمصطلح الاثوس كعقلية عامة للقبيلة في بيئتها المباشرة، ولاحظ الفرق بين هذا الاستعمال والاستعمال الموجود في النص (عقلية عامة للمجتمع)، في: Gellner, *Muslim Society*, p. 29.

ومن المفيد ان نذكر بأن رودني هيلتون في المقال الذي سبقت الاشارة اليه ينادي بأن ما يميز الاقطاعية الاوروبية في خصوصيتها التاريخية هو الاثوس الاقطاعي والعناصر التي تعتبر عادة جزءاً من البناء الفوقي (بالاضافة =

بهذا لا تتناقض مع الدين الاسلامي كما يراد لنا ان نعتقد، بل على العكس فإن الدين الاسلامي يوفر الصياغة الايديولوجية الواضحة والموحدة لهذا التنظيم بمختلف مستوياته من الريف الى الحضر في نظام اخلاقي واحد (يدعو الى الامر بالمعروف والنهي عن المنكر). وقد رسخ الدين الاسلامي المبدأ القبلي باحتفاظه برموز القرابة ولغتها (Idiom) لأن مبدأ التنظيم القبلي لم يكن له بديل عملي الا البديل «الجمهوري» الذي طالب به الخوارج. ربما نكاية بقريش. وقد بقي الى الآن بديلاً نظرياً مبهماً او يوتوبيا بالمعنى المانهايمي[٦٧]. وما زلنا الى الآن نلاحظ محاولات لاعادة استعمال هذه الرموز القبلية (حتى في ظل الفكرة القومية والدولة الحديثة) ككبير العيلة، وأبي الشعب، والاسرة الواحدة. . . الخ.

ونطلق على هذه القبلية ـ القبلية السياسية لتمييزها عن القبلية بمعناها الضيق الذي يرد في (تام) على انها قرابة الدم والزواج. لهذا كله يمكننا ان نتبين من المنظور الدينامي بأن المجتمع العربي كان مجتمعاً متجانساً حضارياً، متكامل البناء، خدمته القبلية بمعانيها الثلاثة كأثوس والدين كعوامل للتوحيد والتجانس بحيث:

(أ) ترابطت مؤسساته ترابطاً وظيفياً عبر المكان وعبر الزمان (المحتسب، الوقف، الحاكم بأمره، المدرسة)[٦٨].

(ب) جسدت الطبقة الحاكمة فيه عوامل الوحدة والتجانس من خلال هيمنتها على الثقافة المشتركة لاغلبية السكان[٦٩].

(ج) وامتدت عناصر الوحدة والتجانس الى شبكات التواصل الاجتماعي وامتدت كذلك الى التراث الشعبي (الفولكلور) كوسيلة فعالة من وسائل الضبط الاجتماعي على

= الى الاعتبارات الاخرى). انظر: Hilton, «Feudalism in Europe: Problems for Historical Materialists,» pp. 85-86.

(٦٧) Ann Katherine Swynford Lambton, *State and Government in Medieval Islam, an Introduction to the Study of Islamic Political Theory: The Jurists,* London Oriental Series, 36 (London: Oxford University Press, 1981), pp. 23-27, and

يوليوس فلهوزن، الخوارج والشيعة، ترجمة عبد الرحمن بدوي (الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٧٨)، و احمد عباس صالح، اليمين واليسار في الاسلام (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات، ١٩٧٣).

(٦٨) حول مفهوم الترابط الوظيفي، انظر: Raoul Naroll, «Some Thoughts on Contemporary Comparative Method in Cultural Anthropology,» in: Ann and Herbert Blalock Jr., eds., *Methodology in Social Research* (New York: Mc Graw Hill, 1968), pp. 236-277.

(٦٩) قارن استعمال هذه الفكرة عند سمير امين، في: Samir Amin, *The Arab Nation: Nationalism and Class Struggle* (London: Zed Press, 1978), p. 21.

الرغم من توزعها وانتشارها الجغرافي الشديد(٧٠).

نعم لقد طرأت على المجتمع العربي تحولات تمثلت بظهور الحكم السلالي وبدأ التجزؤ الاقليمي منذ القرن التاسع الميلادي ولكن بالمعنى السياسي فقط، فقد حافظ المجتمع العربي على وحدته وتجانسه في استمرارية حضارية واضحة حتى بداية العصر الحديث عندما بدأت عوامل التجزئة تنخر نسيجه الحضاري، تحت وطأة الضغط الاستعماري الغربي. ولكن هناك عامل آخر في غاية الاهمية من عوامل التوحيد والتجانس لا بد من ان نلتفت اليه الآن.

وهذا العامل الموحد يمكن استنتاجه من الاجابة عن السؤال عن النشاط الاقتصادي الاساسي، وهو الاساس الثاني للبناء الاجتماعي في المجتمع العربي: هل هو التجارة والحرف ام الزراعة ام الرعي؟ فإذا كانت التجارة هي القطاع الدينامي فإن هذا سيضغط بشكل متزايد مفهوم التكوينة الخراجية اذا كان المقصود بها نمط انتاج يستند الى اسبقية الزراعة كمصدر للخراج، وسيضعف بشكل حاسم مقولة اسبقية قطاع الرعي في نموذج التنظيم المفصلي او (تام). والحقيقة هناك ما يدعو الى تغليب كفة التجارة لكونها القطاع الدينامي في المجتمع العربي، دون الاضطرار الى اهمال القطاعات الاخرى.

لقد لعبت التجارة دوراً مهماً في وقت مبكر جداً في الدعوة الدينية وبقيت كذلك منذ الفتح، بل كثيراً ما قام تجار بدور الدعاة خلافاً لافتراض فيبر لأنه يتكلم عن مرحلة لاحقة. ويمكن ان نشير الى امر لا يحتاج الى مزيد من التوضيح وهو الخلفية التجارية للنخبة السياسية التي سيطرت على مجريات الاحداث في القرون الاربعة الاولى للهجرة. ومما يعزز هذا الاستنتاج الطابع الحضري المميز للمجتمع العربي وتوجه مركز الثقل فيه باستمرار (سياسياً واقتصادياً وحضارياً) نحو الحضر(٧١). ولذلك فمع ان القبلية الضيقة تعطي الانطباع الخطأ بأن مركز الثقل السياسي يبقى في البادية لأسباب ذكرناها اعلاه في نموذج (تام)، وتدفع بعض الباحثين الى المبالغة في اهمية الرعي والقيم الرعوية، الا أننا اوضحنا ان هناك علاقة جدلية بين الحضر والريف، وان الريف بما فيه البادية في حالة تمازج وذوبان حضاري مستمر في جدلية متصلة بالاضافة الى حاجة البادية الى الريف والمدن، في حين ان الريف والمدن لم يكونا بحاجة الى البادية بالقدر نفسه.

ويمكن فهم نموذج ابن خلدون الدائري او القابل على الارتداد ليس كتفسير للتغير الاجتماعي العبثي او الدائري (المعنى نفسه) كما فهمه بعض الكتّاب الغربيين، وانما كتصوير لدينامية ذاتية للمجتمع العربي اي حركات السكان الكبرى الدائبة نحو الحضر،

---

(٧٠) Gellner, *Muslim Society*, pp. 80-81.

(٧١) انظر معالجة ماكسيم رودنسون الاولية لهذا الموضوع: Rodinson, *Islam and Capitalism*, ch. 3.

كتصوير العلاقات الدينامية بين القوى الاجتماعية في تلاحمها وصراعها.

ومما يعزز التركيز على دور التجارة كقطاع دينامي في المجتمع العربي حصر ملكية الاراضي الزراعية في الدولة مما حد من امكانية دخول فئات واسعة من السكان في هذا النشاط الاقتصادي كمالكين بمعنى الملكية الخاصة (حق الاستعمال واساءة الاستعمال) وانما كحائزين للارض بحق الاستعمال والمنفعة او مالكين ملكية مقيدة إما غير دائمة وإما تحتاج الى توثيق كلما تغير الحاكم. ومع ان هذه الاشكال من الحيازة كانت سائدة في فترات اكثر وفي فترات اقل، الا ان الملكية العامة للدولة هي الصفة الغالبة. ولذلك عزز هذا الوضع في النهاية دور التجارة، لأن استيلاء الدولة على الخراج قد ادى الى تمركز الفائض الاجتماعي من الزراعة في المدن بواسطة الدولة. فالذي يحدث بعد ان تستولي الدولة على الخراج هو إعادة انفاقه في المدن والحضر عامة مما جعل هذا «الانفاق العام» يساهم في دعم التجارة والحِرف بشكل واسع. من هذه الادلة نستطيع ان نعتبر خلافاً لما توصل اليه نموذج (جاس) ونموذج (تام)، وعلى الرغم من تردد بعض من درسوا الظاهرة المركنتالية العربية الاسلامية كمكسيم رودنسون وسمير امين، ان التجارة والحِرف كانا يمثلان القطاع الدينامي في المجتمع العربي في هذه الفترة. وبعبارة اخرى، كان نمط الانتاج الرئيسي في المجتمع العربي هو النمط المركنتالي الحضري. ان هناك عدداً من الامور الخطيرة التي ستترتب على هذا الادعاء خاصة اعتبار ان النظام الخراجي تكوينة اجتماعية ـ اقتصادية وليس كنمط انتاج[٧٢]، ولذلك يحذرنا سمير امين، بسبب كون معلوماتنا عن الوزن النسبي للتجارة والحِرف في الاقتصاد غير مكتملة حتى الآن، من ان عدداً من الشروط يجب ان يتحقق قبل ان نقبل هذا الادعاء على انه يصور حقيقة الوضع بدقة[٧٣]:

ـ فحتى نستطيع ان نقول بأن نمط الانتاج الرئيسي كان مركنتالياً حرفياً لا بد من ان تكون انتاجية الزراعة ضعيفة.

---

(٧٢) انه لأمر بالغ الاهمية التفريق الدقيق بين مفهوم التكوينة الاجتماعية ـ الاقتصادية وبين مفهوم نمط الانتاج في سياق الاستعمالات الماركسية. فالتكوينة هي حقيقة مادية تاريخية مكونة من نمط الانتاج الاساسي والبناء الفوقي المصاحب له. اما نمط الانتاج فهو مجموع قوى الانتاج وعلاقات الانتاج ونوع ملكية وسائل الانتاج في اي مرحلة من مراحل تطور قوى الانتاج. ويجب ان يكون واضحاً اهمية هذه المسألة بالرغم من كونها مدار جدال ونقاش متصل. انا شخصياً افضل التعريفات البسيطة المتقنة التي صاغها اوسكار لانج:

Oskar Lange, *Political Economy* (New York: Macmillan, 1963), vol. 1: *General Problems*.

وانظر كذلك من باب الاحاطة: John G. Taylor, *From Modernization to Modes of Production: A Critique of the Sociologies of Development and Underdevelopment* (Atlantic Highlands : Humanities Press, 1979), and Turner, *Marx and the End of Orientalism*, pp. 32-36.

(٧٣) Amin, *The Arab Nation: Nationalism and Class Struggle*, p. 22.

ـ ولا بد من ان نثبت بأن هناك تداخلاً متزامناً بين ازدهار الحضارة وازدهار التجارة.

ـ ولا بد من ان يكون الفائض الاجتماعي في عصر الازدهار ناتجاً من التجارة أكثر من كونه ناتجاً من استغلال الفلاحين المحليين والريف.

ـ ولا بد من ان يكون التقدم في الزراعة (التوسع في الري والمساحة الزراعية)، المحدد في الزمان والمكان، نتيجة وليس سبباً لازدهار التجارة.

لا ادري اذا كان بالامكان اثبات كل هذه الشروط في الوقت الحاضر حسب المعلومات المتوفرة لدينا، وخاصة الشرط الرابع الاخير لأنه يطلب اثبات علاقة سببية، وهذا اشبه بالمستحيل، اما كون الخراج المتولد من الزراعة هو الذي ادى الى ازدهار التجارة، وما ان انخفض الخراج بسبب توقف الفتح او دخول الفلاحين في الدين الاسلامي حتى انحسرت التجارة، فهذه مقولة من السهل دحضها لأن التجارة لم تكن مقصورة على التجارة الداخلية، بل تعدتها الى التجارة الخارجية والبعيدة المدى، وكون نمط الانتاج الرئيسي في المجتمع العربي المركنتالي الحرفي مرتبطاً بالتجارة الخارجية والبعيدة المدى فإن من المستحيل فهم تطور المجتمع العربي بدون تقويم لمركزه في الاطار العالمي قبل الرأسمالي.

كانت شبكة العلاقات التجارية واسعة النطاق مترامية الاطراف متغلغلة في اقتصاديات معظم دول الشرق والغرب الكلاسيكية. وهذا ليس مقصوراً على طرق التجارة (تجارة الترانزيت) او على السلع الكمالية الباهظة الثمن كما يراد لنا ان نعتقد (الذهب من افريقيا، التوابل من الهند. . .)، بحيث ان اثرها كان محدوداً لا يتعدى بضعة اشخاص لهم علاقة مباشرة، بل تعدى الامر ذلك بحيث كان للنشاطات التجارية الخارجية وقع عام على الاقتصاد والتجارة الداخلية، وخاصة الصيرفة والتمويل والتوزيع. والاهم من ذلك ارتباط ازدهار التجارة بالمدن وبتطور الحرف (والصناعات) بشكل كبير. ولذلك فليس بالامكان تحليل نمط الانتاج المركنتالي العربي ـ الاسلامي خارج اطاره العالمي السائد في ذلك الوقت، وقلما يدخل هذا في الاعتبار[٧٤].

اذن فقد لعبت المركنتالية العربية ـ الاسلامية دوراً كبيراً في توحيد المجتمع العربي

---

(٧٤) Wolf, *Europe and the People without History*, pp. 24-72, and 232-252; S. D. Goiten, *A Mediterranean Society: The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza*, 3 vols. (Berkeley: University of California Press, 1967-1973), and D. S. Richards, ed., *Islam and the Trade of Asia* (Oxford: Bruno Cassirer, 1970).

معظم هذه الدراسات لا تعطينا الا لمحات وملاحظات اولية عن هذا الموضوع، ولكن بفضل دراسات بيرين وبرودل وسيبولا وولارشتاين وزملائهم، فإن معلوماتنا عن التجارة في حوض البحر المتوسط افضل نسبياً.

وفي تحقيق تجانسه الحضاري وانتظامه الايديولوجي من خلال سيادة الثقافة المشتركة (القومية والتجارية في العصر الحديث) مما اعطى الانطباع بطغيان الاستمرارية الحضارية على الانقطاعات البنائية فيه. فلا عجب اذن عندما ننظر في الاساس الثالث لبناء المجتمع العربي (نوع العلاقات) ان تبرز الى المقدمة مباشرة علاقة الصراع بين التجار والامراء (من الحكام والوزراء والولاة والعمال واصحاب الجند)، وهي الجدلية المستديمة في بناء المجتمع العربي وتراثه الحضاري[٧٥]، وهذا مصدر آخر لعمليات دينامية واسعة النطاق. وهنا ايضاً علينا ان نتوخى الحذر في تحديد اطراف هذا الصراع.

فلم يكن هناك انفصام بين الامراء والتجار في مرحلة الدولة المركنتالية، او من كان ابن خلدون والمقريزي والقلقشندي يسمونهم بأهل الدولة واهل الثروة والجاه. واهل الدولة كانوا في الغالبية العظمى موظفين من الفئة الثانية اي اهل الثروة والجاه، وما عدا هؤلاء من التجار فما هم الا من صغار التجار ومن الباعة، وكثيراً ما يكون هؤلاء من غير العرب، وان كان الموالي من التجار قد وصلوا الى مراكز متقدمة ولكنها لم تكن حالة عامة. ولم يبدأ حدوث الانفصام بين اهل الدولة واهل الثروة والجاه الا في مرحلة متأخرة في ايام حكم الجند من الاتراك والمماليك اثناء مرحلة الانتقال الطويلة الى الدولة السلطانية.

ولم يقتصر الصراع الاجتماعي على التجار والامراء، بل تعداهم الى الحرفيين واصحاب الصنايع في الحضر. وقد ادى هذا الصراع الى الفرز المتواصل للقوى الاجتماعية والى تبلور مفهوم الخاصة والعامة بشكل حاد ودقيق منذ اواخر القرن الثامن. وهذا بدون شك مؤشر واضح لتبلور الصراع الطبقي على نطاق واسع وإن لم يكن مصحوباً بوعي طبقي حسب التوصيفات الحديثة، إلا انه كان مصحوباً بوعي القوى الاجتماعية بمواقعها المحددة في السلم الاجتماعي. ولذلك فعندما يتكلم الكسائي (١٨٩ هـ) والزبيدي (٣٧٩ هـ) وابن الجوزي (٥٩٧ هـ) عن لحن العامة لا يقتصر امر اللحن على صيانة اللغة وتنقيتها من الكلمات والاستعمالات الدخيلة التي طرأت عليها، وانما تؤخذ كمؤشر على الفرز الطبقي الذي ادى الى شيوع اللحن بين عامة الناس وفقرائهم[٧٦].

---

(٧٥) يقول آشتور «يبدو ان كثيراً من المستشرقين قد اهملوا الحقيقة بأن البرجوازية العربية (او التجار) قد حاولت لأكثر من ثلاثمائة سنة مقاومة الاقطاعيين (الامراء) وان الكفاح بين هاتين الطبقتين كان من القضايا المهيمنة (Leitmotif) في تاريخ الشرق». انظر: Ashtor, *A Social and Economic History of the Near East in the Middle Ages*, p. 114.

(٧٦) انظر حول هذا الموضوع: M. A. J. Beg, «Al-Khassa Wa'l-'Amma,» in: B. Lewis, Ch. Pellat and J. Schacht, eds., *Encyclopaedia of Islam*, E. I. 2 (Leiden: Brill; London: Luzac and Co., 1978), vol. 4, pp. 1098-1100, and «The Social History of the Labouring Classes in Iraq under the Abbasids,» (Doctoral Dissertation, University of Cambridge, 1971). (Unpublished)

بحيث تحول هذا مع الزمن الى مانع للحراك الاجتماعي، فلو حصل الفقير على ثروة غدا كأن يمن عليه الامير بها فكيف له ان يقلد الخاصة في حديثها واسلوب (اتيكيت) معيشتها وثقافتها وتعليمها؟ ويجمل الجاحظ في البيان والتبيين: الخاصة والعامة على هذا النحو «واذا سمعتموني اذكر العوام فاني لست اعني الفلاحين والحشوة والصناع، والباعة ولست اعني الاكراد في الجبال، وسكان الجزائر في البحار . . . واما العوام من اهل ملتنا ودعوتنا ولغتنا وادبنا واخلاقنا، فالطبقة التي عقولها واخلاقها فوق تلك الامم، ولم يبلغوا منزلة الخاصة منا، على ان الخاصة تتفاضل في الطبقات ايضاً»(٧٧).

فالتفاضل اذن من سمات الخاصة، ولذلك فقد كان لتطلع التجار المستمر للدخول في عداد اهل الدولة او النخبة الحاكمة، وتطلع صغار التجار من الباعة للانضمام الى عداد اهل الثروة والجاه دور في الصراع الطبقي بين الخاصة والعامة مشابه الى حد ما للدور الذي تلعبه الطبقة الوسطى في العصور الحديثة. وقد اضعف هذا التطلع التحالفات الطبقية بين التجار من جهة والباعة واصحاب الحِرف والصنايع، بل ان معظم تمردات وانتفاضات هؤلاء الاخيرين سواء بشكل العمل الجماهيري العام او بشكل اضطرابات الشطار والعيارين موجه نحو التجار واهل الثروة والجاه بشكل مباشر، وتسيطر على هذه الانتفاضات العقلية الشعبية الانهزامية المهادنة غير الثورية(٧٨).

وحتى في الانتفاضات العامة المسماة بالفتن كفتنة الخوارج والامين والمأمون

(٧٧) ابو عثمان الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام هارون، ج ١، ص ١٣٧، نقلاً عن: عبد العزيز مطر، لحن العامة في ضوء الدراسات اللغوية الحديثة (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨١)، ص ٤١.

(٧٨) انظر: بندلي جوزي، من تاريخ الحركات الفكرية في الاسلام (بيروت: الاتحاد العام للكتاب والصحفيين الفلسطينيين، ١٩٨١)؛ شاكر مصطفى، «الحركات الشعبية وزعماؤها في دمشق في العهد الفاطمي،» مجلة كلية الآداب والتربية (الكويت)، العددان ٣ و٤ (١٩٧٣)، ص ١٧٤ - ٢٢٣؛ محمد رجب النجار، حكايات الشطار والعيارين في التراث العربي، سلسلة عالم المعرفة، ٤٥ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨١)، و

Claude Cahen, *Mouvement populaire et autonomisme urbain dans l'Asie musulmane du moyen âge* (Leiden: Brill, 1959).

اما عن الطبيعة اللاثورية او الانهزامية للعقلية الشعبية المسيطرة على هذه الحركات والانتفاضات في مرحلة ما قبل الرأسمالية فيعود الفضل في تبيانها الى كل من:

M. Vovelle, «Le tournant des mentalités en France, 1750-1789: la sensibilité pre-revolutionnaire,» *Social History,* (May 1977), pp. 605-629, and George Rudé, *Ideology and Popular Protest* (New York: Pantheon Books, 1980), pp. 15-37.

كما يجب ان اشير هنا ولو بشكل عابر الى مفهوم اريك هبزبون المبتكر عن «اللصوصية الاجتماعية» او (Social Banditry) لما ينطوي عليه من قدرة تفسيرية لبعض ظواهر حركات الاحتجاج الشعبي في بعض البلاد العربية. انظر: Eric Hobsbawn, *Bandits,* rev. ed. (New York: Pantheon Books, 1981), pp. 17-40.

والزنج والحركات السياسية كحركة بابك والقرمطية والاسماعيلية ـ (الفاطمية) افتقدت هذا الطابع الثوري وان ملكت البديل، الجمهوري في حالة الخوارج، واللاهوتي ـ الثيوقراطي في حالـة الشيعـة. وفي جميع هذه الحـركـات لعبت الاصنـاف من اصحاب الحِرف والصنايع ادواراً مهمة فيها، كما لعبت هذه ادواراً مهمة ايضاً، في تطور الدين الشعبي او المعتقدات الغيبية والتصوّف والحركات الصوفية وفي تكوّن الحضارات الفرعية (Sub-cul-ture) مقـابـل الحضـارة المشتركة التي هي اساس هيمنة الخاصة، خاصة في فترات الانحسار التي مرت على الدولة المركنتالية في مرحلة الانتقال الطويل من المركنتالية الى الدولة السلطانية بين القرنين الحادي عشر والرابع عشر.

اما الفلاحون فقد دخلوا في صراع متصل ومضاعف، فمن جهة كان عليهم تحمّل عبء استغـلال تجار المدن من اصحاب الضياع والارباض، ومواجهة الجند وتعسف اصحـاب الجند والعمال والولاة في وقت جمع الخراج. وكان عليهم في الوقت نفسه مواجهة غزوات البدو ونهبهم وسلبهم، اي الاستغلال المضاعف للريف من المدينة ومن البادية. ولذلك فإن اطروحة الاقتصاد الاخلاقي للفلاحين (Moral economy) المبنـي على محاولة البقاء على قيد الحياة والاحتراز في مواجهة الخوف من الندرة، من الغزو، من تقلبات الجو والطبيعة، ومن الافراط في جمع الخراج وفرض الضرائب لم يكن ليسمح للفلاحين باستهداف طلب الربح، وإن كان التعامل النقدي سائداً في الريف، إلا ان الفلاحين لهذا السبب كانوا يفضلون المحاصصة او المزارعة لأن في هذا الحد الادنى من الامان بدلاً من دفع الايجار العيني او النقدي. ولهذا السبب وتحت هذه الاوضاع لم يكن من المعقول انتشار الزراعة التجارية بعيداً عن المدن وعن الحاميات الكبيرة حيث سلطة الدولة المركزية قائمة مستتبة[٧٩].

هذه العـلاقـات الاجتمـاعية المبنية على الصراع والكفاح بين الطبقات والقوى الاجتمـاعية لا يمكن فهمهـا بدون ضغـوط بنـائية واهـداف مستمدة من طبيعة القطاع الدينامي في الاقتصاد. فما هي الا عداوات وخصومات كما يقول فيتفوكَل اذا لم يتضح المنـظم البنائي المتمثل بسيادة نمط الانتاج المركنتالي الحِرفي المدفوع (Propelled) بعملية تحصيل الفائض الاجتماعي بشكل الخراج. وبسبب انتشار حالة الصراع والكفاح

---

(٧٩) حول مفهوم الاقتصاد الاخلاقي في البيئة الريفية، انظر: Peter Worsley, *The Three Worlds: Culture and World Development* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1984), pp. 119-133.

وحول استعمالات هذا المفهوم في مجتمعات مختلفة: E. P. Thompson, «The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth - Century,» *Past and Present*, no. 50 (February 1971), pp. 76-136, and James C. Scott, *The Moral Economy of the Peasants: Rebellion and Subsistence in South-east Asia* (New Haven: Yale University Press, 1977), esp. pp. 13-34.

تظهر اهمية الدولة المركزية كونها طرفاً في هذا الصراع وليس عنصراً مستقلاً متعالياً عليه. وهذا هو الاساس الرابع لبناء المجتمع العربي ومصدر آخر من مصادر العمليات الدينامية الفاعلة فيه.

صحيح ان الدولة المركزية تمثل قاسماً مشتركاً لجميع الطبقات والقوى الاجتماعية في:

- ضرورة توفير الحماية للمدن والريف.
- وفي قيامها بأعمال الري والبزل والسدود.
- والاشغال العامة.
- وفي كونها الوعاء الذي يذيب في المدى الطويل القبلية السياسية ويجعل نفسه بديلاً عنها.
- في كون وحدة الطبقة الحاكمة احدى الضمانات لوحدة المجتمع وانتظامه، الا انها طرف في النزاع والصراع الاجتماعي بين الطبقات والقوى الاجتماعية من زاويتين: **الاولى**، حصر حق استخلاص الخراج بها واستيلائها على الاموال العامة بدءاً بالصوافي وانتهاءً بالاراضي الخراجية بجعلها ملكاً للخليفة. و **الثانية**، الاحتفاظ بهذا الحق عن طريق الاستبداد خلافاً لما تحدده الشريعة والدين كمصدر اساسي من مصادر شرعيتها.

وسيثبت التاريخ ان هذين العنصرين ساهما بدرجة كبيرة في انهيار الدولة المركنتالية في القرن العاشر والحركة المركنتالية العربية الاسلامية في القرن السادس عشر[٨٠]. ولكن دعونا اولاً نرد على دعوى اصحاب النموذج (تام) او التنظيم المفصلي من ان الدولة المركزية لم تكن السمة العامة لبلدان المشرق العربي او الدولة الاسلامية عامة. فهم يدللون على دعواهم هذه بكثرة غزوات القبائل البدوية وهيمنتها على مساحات واسعة من الريف والحضر. ولهذا فالدولة المركزية عندهم إما ضعيفة اغلب الوقت لا تقدر على

---

(٨٠) صياغة النص في هذه الفقرة ينطوي على اطروحة ما زالت بحاجة الى مزيد من البحث والاستقصاء وهي ان الدولة المركنتالية انهارت في وقت مبكر (القرن العاشر)، بينما استمرت الحركة المركنتالية العربية - الاسلامية كقطاع دينامي في الاقتصاد حتى نهاية القرن الخامس عشر، وبذلك تكون قد جردت من قاعدتها الداخلية التي تحميها وتفتح لها مجالات التوسع والنمو من حيث احداث التراكم الرأسمالي واعادة توظيفه في الاقتصاد. بالاضافة الى المضامين البالغة الاهمية لهذه الاطروحة في فهم تاريخ المشرق العربي لو انها اثبتت، فإنها تجنبنا الوقوع في الخلط الذي كثيراً ما يقع فيه المؤرخون من ان انهيار الدولة المركنتالية على يد العسكر ادى الى انهيار التجارة، اذ ان العكس صحيح: فحوالى الوقت الذي انهارت فيه الدولة المركنتالية في بغداد ثم في القاهرة كان المحيط الهندي في طور التحول الى بحيرة يهيمن عليها التجار المسلمون، او الى بحيرة اسلامية ان شئت، انظر: Rita Rose Di Meglio, «Arab Trade with Indonesia and the Malay Peninsula from the 8th to 16th Century,» in: Richards, ed., *Islam and the Trade of Asia*, pp. 105-135, and C.B. Boxer, *The Portuguese Seaborne Empire, 1415-1825* (New York: Knopf, 1969).

فرض سيطرتها او انه لا وجود لسلطتها او لا اهمية لها. وهذا كلام مردود عليه لأنه يعجز عن فهم طبيعة الاستبداد في الدولة ما قبل الرأسمالية.

ان واحداً من اهم مظاهر الاستبداد في الدولة ما قبل الرأسمالية هو الاحتكار الفعال لمصادر القوة والسلطة. وهذا الاحتكار هو منع قيام مراكز قوى او قواعد مؤسساتية لتوزيع السلطة والقوة بين الطبقات او القوى الاجتماعية(٨١). وعندما تحقق الدولة هذا الاحتكار الفعال بحيث لا يكون هناك تهديد فعلي لسلطتها او تحدٍ جدي لاحتكارها للقوة فليس هناك مبرر لمطاردة القبائل في الجبال او في الصحاري. ويذهب فيتفوكَل الى ان ذلك في حالة حدوثه يتعارض مع الحد المثالي لعقلانية النظام الحاكم والى تناقص العائد الاداري بسبب ازدياد التكلفة وهدر جزء من الخراج بلا طائل(٨٢).

وعلى الرغم من ان استبداد الحاكم في الدولة التقليدية هو استبداد مطلق لا شك فيه، إلا انه يتمتع بمرونة تتمثل بأن يترك الحاكم او الجهاز البيروقراطي الذي هو اداته في الحكم، كل المؤسسات والتنظيمات التقليدية وشأنها طالما أنها لا تمثل تهديداً او تحدياً لاحتكاره الفعال لمصادر القوة والسلطة، وتظهر وكأنها تنازلات وهي ليست كذلك في الواقع. ولذلك فإن الاستبداد التقليدي يتميز عن الاستبداد الحديث والمعاصر بأنه اقل شمولية في بطشه وعشوائيته وارهابه. هل معنى ذلك ان الاستبداد يمثل متصلاً (Con-tinuum) وليس معادلة ثنائية الاقطاب، وجواب ذلك: نعم.

فكما ان مركزية الدولة في التكوينة الخراجية تمثل متصلاً اي درجات للمركزية من الاكثر مركزية الى الاكثر لا مركزية كما مر بنا، فإن استبداد الدولة التقليدية يمثل متصلاً آخر: اي ان الاستبداد درجات من الاكثر استبداداً الى الاقل استبداداً، وليس الامر منحصراً في ثنائية الاقطاب! الاستبدادي ـ وغير الاستبدادي. فلم يحدث طوال التاريخ العربي الاسلامي ان جاء الى الحكم فرد او جماعة وكانت غير مستبدة، لأن اي حاكم لا يستطيع ان يتنازل بسهولة عن المزايا التي يوفرها له الاحتكار الفعال لمصادر السلطة والقوة في المجتمع. حتى الحركات ذات الطابع التمردي او شبه الثوري قلدت الوضع القائم في ادخال هذا الاحتكار الفعال في صلب حركاتها (البابكية، الزنج، الاسماعيلية. . . الخ).

فإذا كان الامر الاول اي قرار عدم توزيع الاراضي كمغانم في الفتح قد ترتب عليه

---

(٨١) Zubaida, «Economic and Political Activism in Islam,» p. 316, and al-Naqib, *Preliminary Studies in Social Stratification in Arab Countries,* pp. 24-35.

(٨٢) Wittfogell, *Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power,* pp. 108-126.

هذا الاستبداد البيروقراطي بدءاً من معاوية وحكم الامويين، فلماذا اذن توصل عمر بن الخطاب الى هذا القرار الخطير؟ ولماذا اقره الصحابة عليه؟ هذه مسألة تخمينية (اي قرار عمر) ولا نستطيع وربما لن نستطيع ان نقطع بها بيقين. ويذكر الدوري ونصر الله وغيرهما كثير عدة اعتبارات دخلت في قرار عدم توزيع الارض، اهمها ان القرار ربما كان مؤقتاً انتقالياً قصد به ضمان تعبئة الاقتصاد لتمويل استمرار عملية الفتح، وتحرير الفلاحين من التسلط البيروقراطي الساساني والبيزنطي، وتخوفاً من توفير دافع للقبائل للاستقرار وعدم مواصلة الفتح(٨٣).

ولكن هذا القرار في النهاية قد ترتب عليه ـ كما ذكرنا ـ تحوّل الدولة الى بؤرة للصراع الاجتماعي والاقتصادي. فما استنه معاوية ودرج عليه من جاؤوا بعده كان يمثل انتقاصاً للأسس الشرعية لسلطة الحاكم ومصدراً من مصادر الصراع السياسي والاقتصادي. فهيمنة الدولة على الخراج واستبدادها بالاموال العامة لا يمكن تبريره بالرجوع الى الدين، وهو المصدر التقليدي للشرعية في الدولة الاسلامية. نعم لقد حاول الماوردي وغيره من المنظرين السياسيين تلافي الامر بادخال تبريرات مبنية على شرعية الامر الواقع، ولكن هذه لم تكن كافية الا لدرء خطر استيلاء الشيعة على نظام الحكم(٨٤).

ولذلك اكتسبت اغلب الصراعات السياسية والاقتصادية طابعاً دينياً مذهبياً. وقد تعمدت الدولة المركزية ترك جماعات العقائد الهرطقية والتجمعات القروية والقرابية دون تنظيم او سيطرة عليها لأنها لم تكن تمثل تهديداً للدولة، وهذا ما أعطى الانطباع بأنها حرة وان هناك حرية نسبية في ظل الدولة المستبدة، وهو ما يطلق عليه فيتفوكَل ديمقراطية المكدين او الشحاذين، لأنها حريات لا قيمة لها في الصراع السياسي. وفي موضع آخر يلاحظ فيتفوكَل بأن الفرد من العامة ليس له القدرة على مقاومة رجال الجهاز (البيروقراطي للدولة المركزية) فليس هناك شرعة مدنية ولا قضاء قوي ولا مؤسسة دينية مستقلة، ولذلك فهو يخضع في الظاهر فقط، ولكنه يقاوم في السر، وبكل الوسائل المتاحة له بما فيها اعتناق هذه المعتقدات المغايرة للدين الرسمي والثقافة المشتركة(٨٥).

هذه اذن هي ملامح العمليات الدينامية في المجتمع العربي، فهي هذا المزيج المتميز من الحركات السكانية الكبرى وما يتصل بها من تكيفات ضرورية، ومن القبلية

---

(٨٣) نصر الله، تطور نظام ملكية الاراضي في الاسلام، ص ٨٨ ـ ٩٦.

(٨٤) انظر مقدمة رضوان السيد الجيدة لكتاب أبي الحسن الماوردي، قوانين الوزارة وسياسة الملك (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٩)، ص ٣٩ ـ ٩٧.

(٨٥) Wittfogell, *Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power*, pp. 108-126.

السياسية في مواجهة الدولة المركزية بجهازها البيروقراطي.

هذه الدولة المركزية مع انها تستمد شرعيتها من الدين السماوي والشريعة الا انها انحرفت عنها في اثنين من اهم اسسها (طريقة اختيار الامام، والاستيلاء على الاموال العامة)، مما فتح المجال واسعاً امام الصراعات السياسة والاقتصادية بشكلها المذهبي - الديني ،او بشكل الخاصة - العامة كمحورين طبقيين. وقد طورت الدولة في مواجهة هذه الصراعات اساليب الاستبداد المتمثلة بالاحتكار الفعال لمصادر السلطة والقوة في المجتمع. هذه التكوينة الخراجية قد اتاحت لنمط الانتاج المركنتالي - الحرفي ان ينمو ويزدهر لتزدهر معه الزراعة. وقد استمد نمط الانتاج المركنتالي ديناميته من كونه ظاهرة عالمية بمعنى الكلمة، ولذلك لا يمكن فهمه وتقويمه الا في اطاره العالمي، اي ضمن عملية تقسيم العمل العالمي قبل الرأسمالي.

هل بقيت هذه الاوضاع على حالها؟ ما هي القوة او القوى الدافعة للتغير في المجتمع العربي؟ وهل هناك خط تطوري او حركة ذات اتجاه واضح في تاريخ المجتمع العربي؟ هذه الاسئلة في غاية الاهمية ،ولا احسبني استطيع الاجابة عنها اجابة مرضية، وحسبي ان اقترح بعض الفروض التي تصلح لمزيد من البحوث التفصيلية في المستقبل.

خامساً: التغير البنائي في المجتمع العربي

لقد شهد المجتمع العربي حركات تاريخية كبرى ادت الى تحولات واسعة النطاق وتغيرات مختلفة الوقع رئيسية او ثانوية في بنيته الاساسية ومؤسساته ونظمه الاقتصادية والسياسية. وقد اهملت هذه الحركات التاريخية الكبرى لعدم وجود نسق للمفاهيم او ادوات للتحليل لدى المؤرخين القدامى (خلافاً لذكر وقائع التاريخ وسرد احداثه السياسية عدا ابن خلدون والمقريزي)، او لأننا قد اثقلنا مفاهيمنا وادوات تحليلنا بافتراضات جاهزة مستمدة من النموذجين النظريين السابقين (جاس) و(تام). وقد وجدنا انطلاقاً من التركيز على مفهوم التكوينة الخراجية، بأن هناك نموذجاً ثالثاً يعتمد في تفسيره على العمليات الدينامية التي تصب في ضوابط ومنظمات ومحفزات للتغير البنائي في المجتمع العربي، وان هذا النموذج له قوة تفسيرية اقوى من غيره.

ويعطينا هذا النموذج الدينامي او (فاسح) المقاييس الموضوعية التي نستطيع بواسطتها ان نتعرف على هذه التحولات والتغيرات التي طرأت على المجتمع العربي بالرجوع الى منظم او ضابط بنائي وليس الى سلطان او سلالة. ويمكن اختصار هذه المقاييس بالثلاثة التالية:

المقياس الاول: نظام ملكية الاراضي.

المقياس الثاني: بناء وتركيب الطبقة الحاكمة.

المقياس الثالث: الحراك البنائي وتركيب القوى العاملة.

واضح ان هذه المقاييس الثلاثة متصل بعضها ببعض وتغطي مجالات الحياة الاجتماعية المختلفة، وكثيراً ما يستعملها الباحثون بشكل اعتيادي دون ان يعتبروها قصداً «اطر منهجية» لظواهر مترابطة معقلها في بناء المجتمع العربي، الا المقياس الثالث فهو في تقديري الادق والاوضح ولكنه يحتاج الى معلومات ليست موجودة بصورة مباشرة في الوثائق او كتب التاريخ القديمة، ولذلك لا بد من توليدها توليداً واستخلاصها استخلاصاً. فعبد العزيز الدوري ـ مثلاً ـ عندما اراد ان يكتب في التاريخ الاقتصادي العربي اضطر الى تقسيم المراحل المهمة التي مر بها المجتمع العربي، واعتمد ضمنيا على المقياس الاول[٨٦]:

ـ الفترة الاولى (ق ٧ م): فترة تكوين الامة وتعبئتها للجهاد والهجرة الكبرى.

ـ الفترة الثانية (ق ٨ م): الاهتمام بملكية الارض وظهور الملكيات الكبيرة وفترة توهج العصبية القبلية.

ـ الفترة الثالثة (ق ٩ ـ ١٠ م): توسع توهج العصبية في الارض، ظهور الرأسمالية التجارية الصيرفية ـ ونمو المدن.

ـ الفترة الرابعة (ق ١٠ ـ ١٥ م): تراجع النشاط التجاري والعودة الى الاعتماد على الزراعة وظهور الاقطاع العسكري.

ـ الفترة الخامسة (ق ١٦ ـ ٢٠ م): الركود الاقتصادي في ظل السيطرة العثمانية وبدأت بالنظام الاقطاعي الذي فرضته الدولة او اقرته وانتهت بتكوين الاقطاع الجديد في القرن ١٩ م والاستعمار الغربي.

ومع ان الدوري استعمل هذه الفترات بشكل اقتراحات لتنظيم النقاش فإنها ترينا كيف ان استعمال مقياس واحد ولو ضمنياً يمكن ان يحدد مراحل رئيسية تمثل انقطاعات بنائية تحت الاستمرارية الحضارية التي بهرت دعاة (جاس). هل تعكس هذه المراحل اتجاهاً تطورياً دائرياً كما يريد دعاة (تام). انا لا ارى ذلك، وهذا امر سأعود له بعد قليل

---

(٨٦) الدوري، مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي، ص ٦.

ولمعلومات اوفى لفترة ما بعد القرن الثاني عشر، انظر: A. K. Poliak, *Feudalism in Egypt, Syria, Palestine, and the Lebanon, 1250-1900* (Philadelphia: Porcupine Press, 1939).

لدينا مثال آخر وهو منهج كمال كاربات الذي يستعمل المقياسين الاول والثاني في تصنيفه لمراحل التاريخ العثماني. وقد زاد ادخال المقياس الثاني (تركيب وبناء الطبقة الحاكمة) من الدقة في تحديد هذه المراحل(٨٧):

- المرحلة الاولى (١٢٢٩ م - ١٤٠٠ م): مرحلة تكوّن الدولة والتي صقلت المراحل الاخرى من حيث كونها دولة غزو من ميلادها الى نهايتها.

- المرحلة الثانية (١٤٢١ - ١٥٩٦): ظهور الدولة المركزية شبه الاقطاعية واعتمادها على الكور والسباهية في ادارة الارض، وصراعها على حفظ السيطرة على شرق البحر المتوسط.

- المرحلة الثالثة (١٦٠٣ - ١٧٨٩): ظهور الاعيان والملتزمين كبديل للسباهية وتنامي دورهم في الادارة وفي السياسة، وبدايات ظهور التحالف بين الجناح التجاري والجناح الزراعي منهم.

- المرحلة الرابعة (١٨٠٨ - ١٩١٨): وهي فترة البيروقراطية الحديثة (التنظيمات) وظهور الدول القومية.

والميزة في تحليل كاربات هي انه يرينا كيف ان الانتقال من مرحلة الى مرحلة كان مصحوباً بعنف عام ومقاومة من قبل المتضررين واستماتة من قبل المستفيدين كما حصل في الفترات ١٤٠٢ - ١٤٢١ (الصراع على خلافة بايزيد الاول)، ١٥٩٦ - ١٦٠٣ (الانتفاضة الجلالية التي اثارها السباهية بعد طردهم من الجهاز البيروقراطي)، ١٧٨٩ - ١٨٠٨ (ثورة الاعيان في البلقان والاناضول)، واخيراً ١٩٠٨ - ١٩٢٣ (الاحداث المصاحبة لتمرد الضباط الاتراك الشبان). والميزة الاخرى في منهج كاربات هي حصولنا على الطريقة والاجراءات التي بواسطتها ضمن الجهاز البيروقراطي استمرار واستقرار ودوام الدولة في وجه التحديات المختلفة.

ولذلك لو توفرت لدينا معلومات كافية لادخال المقياس الثالث في التحليل لاستطعنا ان نعرف على وجه التقريب والتخمين على الاقل لماذا حدث التغيير؟ وما هو الدافع للانتقال من مرحلة الى مرحلة؟ وما هي الشروط الداخلية الذاتية للتغير والتحول؟ وطالما ان حالة المعلومات كما هي عليه الآن فأغلب المعلومات المتوفرة بين ايدينا تتصل بالعوامل الخارجية مما يعطي الانطباع بأنها قد لعبت الدور النهائي في إحداث التغيرات

---

(٨٧) Kemal Karpat, «The Stages of Ottoman History: A Structural Comparative Approach,» in: Kemal Karpat, ed., *The Ottoman State and its Place in World History* (Leiden: Brill, 1974), pp. 79-98.

والتحولات الرئيسية في بناء المجتمع العربي . وهذه التحولات يمكن اجمالها (من اعتبار المقاييس الثلاثة معاً) بثلاث مراحل تمثل حركات تاريخية كبرى:

المرحلة الاولى (القرن السابع ـ القرن الثاني عشر الميلاديين) .

المرحلة الثانية (القرن الثالث عشر ـ القرن الثامن عشر الميلاديين) .

المرحلة الثالثة (القرن التاسع عشر ـ القرن العشرين الميلاديين) .

فالمرحلة الاولى التي تمثلها الدولة المركنتالية انتهت شكلياً بالحكم الايوبي للاعتبارات التالية: ان الحكم الايوبي قد انشأ لأول مرة مؤسسة السلطنة بشكل مستقل عن الخلافة منذ ١١٨٠ م[٨٨]. ان الحكم الايوبي قد اعاد طرح قضية ملكية الاراضي بارجاع جميع الاراضي (عدا الملك والوقف وهي قليلة في ذلك الحين) الى السلطان، ويذكر المقريزي في الخطط: «واما منذ كانت ايام صلاح الدين بن يوسف بن ايوب الى يومنا هذا، فإن اراضي مصر كلها صارت تقطع لسلطان وامرائه واجناده». فهؤلاء الامراء والاجناد لم يكتفوا بالعطاء الذي كانت تدره مناصبهم، فقد تحول دخلهم الى اقطاعات تصرفوا فيها كيفما شاؤوا[٨٩] .

ان الانفصام بين عرى الامارة والتجارة قد تم في هذه الفترة واصبحت الامارة الطريق الى الملكية والتجارة. ان انحسار التجارة والحرف قد اتخذ ابعاداً واسعة النطاق مما قلل من امكانيات الترقي وحصر الفئة العليا بالامراء والجند. ولكن يجب ان لا يفهم من هذا ان كل هذه الاحداث قد انحصرت في هذه الفترة. فالانحسار التجاري قد بدأ منذ بعض الوقت والجند المماليك قد ظهر دورهم قبل ذلك بفترة (البويهيون والسلاجقة) . ولكن حكم الايوبيين ما كان الا تمهيداً لظهور الدولة السلطانية تحت ظل المماليك ثم العثمانيين .

ففي المرحلة الثانية التي اعقبت الدولة المركنتالية، كانت بداية سيادة الدولة السلطانية، ولذلك، فهناك شيء من عدم الدقة عندما نقول ان الدولة السلطانية تمثل العودة الى الاعتماد على الزراعة. فلم يكن هناك عودة، بل كان هناك تطور الى شكل آخر من نمط ملكية الاراضي وهو الاقطاع العسكري ـ الاداري وتحول في بناء وتركيبة الطبقة الحاكمة تكون الغلبة فيه الى الجند المماليك، او الامراء تمييزاً لهم عن التجار والامراء

---

(٨٨) حسن ابراهيم حسن، تاريخ الاسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، ٤ ج (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٧)، ج ٤، ص ٣٠٨ ـ ٣٠٩.

(٨٩) ابو العباس المقريزي، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار (القاهرة: مطبعة بولاق، [د.ت.])، ج ١، ص ٩٧، نقلاً عن: الدوري، مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي، ص ١٠٤ .

من الطبقات التجارية. فهؤلاء جند محترفون لا قاعدة لهم في المجتمع ولا شرعية تنفصل عن القـوة العسكـرية المـوظفـة من قبـل الدولة[٩٠]. وفي ظلهم ازدادت حركة الالجاء وانتشرت ظاهرة الوقف والحبوس التي صورها فيبر كما مر في فقرة سابقة.

وهكذا فقد تحول الصراع الاجتماعي الرئيسي من الخاصة ـ العامة، الى العسكر ـ الرعية بحيث تبلور الصراع الاجتماعي على هذا المحور. وقد شملت الرعية كل فئات السكان عدا هؤلاء الامراء واصحاب الجند. وبذلك يتضح ان الدولة السلطانية لا علاقة لهـا بالـدولة الاسلامية التقليدية ـ التي اراد بعض الكتّاب تصويرها بأنها الدولة الوارثة لمؤسسة الخلافة، خاصة وان السلاطين في وقت لاحق قد تبنوا هذا اللقب ـ الا اقامة شعائر الاسلام كما يقول عبدالله العروي[٩١]. وبذلك تمثل هذه الدولة انقطاعاً ـ بنائياً مع الدولة المركنتالية الاسلامية.

وهذه الدولة السلطانية هي التي عرفها الغربيون وعرفوا الشرق من خلالها خاصة في عصـــر التنـــوير والثـورة الفـرنسية ـ ولهـذا السبب كان اتخـاذهم الـدولـة السلطانية العثمـانية قياسـاً للدولـة الاسلامية خطأً واضحاً. فقد اعتمدت هذه الدولة على مصادر لشـرعيتهـا تختلف عن مصـادر الشـرعية الدينية ـ القبلية للدولة المركنتالية ـ الاسلامية التقليدية، وقد اعتمدت على نظام الدوشرمة والبيروقراطية والجند المماليك المحترفين وليس على العلماء والجند القبليين، دعامات الدولة الاسلامية التقليدية. وقد شكل هؤلاء الـطبقـة الحـاكمـة التي تحكم من خلال الجهـاز البيروقراطي والانكشارية، وهم غير الارستقراطية ـ الاوليغاركية التي كانت تحكم في الدولة الاسلامية التقليدية.

ومـع ان الحـركـة التجـارية بعيدة المدى قد انحسرت لفترات وانتعشت لفترات اخـرى، فقد كان هناك تيار عام لانخفاض معدل التجارة وقد بدأت بوادر الصراع بين المركنتالية العربية ـ الاسلامية وبين المركنتالية الاوروبية (خاصة المدن الايطالية) في وقت مبكر، وربما منذ الحروب الصليبية عندما اسس الصليبيون مراكز لتجارة الترانزيت

---

(٩٠) انظر في هذا دراسات ديفيد آيالون وتلامذته:

David Ayalon, *The Mamluk Military Society: Collected Studies* (London: Variorum Reprints, 1979); Daniel Pipes, *Slave Soldiers and Islam: The Genesis of a Military System* (New Haven: Yale University Press, 1981), and

ابراهيم طرخان، النظم الاقطاعية في الشرق الاوسط في العصور الوسطى (القاهرة: الكاتب العربي، ١٩٦٨).

(٩١) عبدالله العروي، مفهوم الدولة (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٣)، ص ١١٦ ـ ١٢٥. اما جدلية العلاقة بين العسكر والرعية فقد لخصها خليل اينالشك بكل وضوح، في: Khalil Inalcik, *The Ottoman Empire: The Classical Age, 1300-1600* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1975), pp. 66-69.

في مدن سوريا الساحلية، والتي ذكرها صلاح الدين الايوبي في مراسلته وبقيت حتى ما بعد انهزام الصليبيين وطردهم من سوريا. ولكن هذه المرحلة شهدت الانهيار الكبير للمركنتالية ـ العربية ـ الاسلامية في القرن السادس عشر بخسارة السيطرة على طرق التجارة العالمية (المحيط الهندي وشرق البحر المتوسط) وتقلص القطاع التجاري بعد ذلك على نطاق واسع واعتماده على الطرق البرية والتجارة الداخلية.

ومنذ ذلك الحين والقوى المحلية المتمثلة بالاعيان والملتزمين وشيوخ القبائل وهي بادئة بالظهور. فمن جهة كان هناك حركات سكانية واسعة النطاق تمثلت في الهجرة بسبب الاوبئة والقحط والتعسف والظلم البيروقراطي والتقلص في الحِرف والصنايع، رافقها البروز التدريجي لدور الهجرات البدوية (الخوالد، شمّر، تميم، عنزة)[٩٢]. ومن جهة اخرى كان بروز دور من يسميهم عبد الكريم رافق الطغاة (احمد الظاهر، الجزار، علي بك، مدحت باشا، العظم، الامير بشير الشهابي، واخيراً محمد علي الذي يمثل حكمه بداية المرحلة الاخيرة الثالثة، مع بداية التنظيمات، وحكم محمود الثاني)[٩٣].

وفي المرحلة الاخيرة بدأت عمليات الانتقال من الدولة السلطانية الى الدولة التجارية ـ التابعة. وهنا نجد ثلاث مجموعات من العمليات الدينامية: اول مجموعة من هذه العمليات تتصل بالتحول من الملكية العامة الى الملكية الخاصة التي تحميها القوانين، ومن البيروقراطية التقليدية الى البيروقراطية العقلانية، وبالتالي تحول الصراع من العسكر ـ الرعية الى الصراع بين تحالف ملاك الاراضي والتجار من الاعيان وبين فئات الشعب التي اتخذت صفة المواطنة والجماهير[٩٤]. والمجموعة الثانية تتصل بالتغلغل الاستعماري ـ الامبريالي عن طريق نظام التنازلات والسيطرة على النظام المصرفي ـ المالي والتجارة الخارجية والديون الخارجية مما ادى في النهاية الى انهيار

---

(٩٢) عبد الكريم رافق، العرب والعثمانيون، ١٥١٦ ـ ١٩١٦ (دمشق: مكتبة اطلس، ١٩٧٤).

(٩٣) المصدر نفسه، ص ٣٣٠ ـ ٣٨٤، و Albert Hourani, «Ottoman Reform and the Politics of Notables,» in: W. R. Polk and R. L. Chambers, eds., *Beginnings of Modernization in the Middle East: The Nineteenth Century* (Chicago: The University of Chicago Press, 1968), pp. 41-68.

(٩٤) في الحقيقة ان هذا التطور كان بطيئاً جداً ولم يكتمل حتى الآن، فما زالت الملكية العامة (في الارض والصناعة) تلعب دوراً كبيراً في الاقتصاد. وكذلك سخرت البيروقراطية العقلانية لخدمة جماعات ومصالح جذورها من النظام القديم. ولكن تحالف الملاك والتجار كان قد اكتمل في الثلاثينات في اغلب البلاد العربية المشرقية ليعود فينهار في الستينات في تلك البلدان، وبانهياره تكتسب صفة المواطنة لفئات الشعب اهمية ووضوحاً ايديولوجياً لم يكن موجوداً عندما كان الملاك والتجار في الحكم. ويمثل حكم العسكر الآن، من جهة اخرى، بممارساتهم السياسية والاقتصادية ليس عودة الى الوضع القديم من حيث شيوع الملكية العامة، وانما خطوة تطورية لا يمكن ان تفهم بدون مصطلح الدولة التسلطية.

الصناعات الوطنية المتمثلة باحتكارات الدولة والحرف المحلية والصناعات التقليدية، وتحول البلاد العربية الى مصدّر للمواد الاولية (الحرير مثلاً في سوريا، والقطن في مصر)، وأدّى في الاخير الى ربط الاقتصاد المحلي بالاقتصاد الامبريالي العالمي(٩٥).

وقد ارتبط هذا الانهيار بانهيار نظام الملل (وهي المجموعة الثالثة من العمليات الدينامية) وخاصة تحت تأثير التيار القومي وظهور مشروع الدولة القومية كبديل للدولة اللاقومية العثمانية(٩٦). وقد لعب الاعيان بجناحيهما: ملاك الاراضي والتجار، دوراً كبيراً في هذا الانهيار وفي قيادة الحركات القومية بحيث ما ان جاء عام ١٩٢٠ حتى كان هؤلاء قد وصلوا الى الحكم، تحت ظل الانتداب في كل من مصر والعراق وفلسطين وسوريا ولبنان. وقد مثل هذا العام نقطة تحول في هذه المرحلة عالجناها بتوسع اكبر في مجال آخر غير هذا البحث(٩٧).

في هذه المجموعات من العمليات الدينامية يمكننا ان نستشف المسارات العامة للاحداث والوقائع التي ادت الى تطور الدولة التجارية ـ التابعة التي نعيش في ظلها منذ حوالى منتصف القرن الماضي. وقد اتسعت في السنوات الاخيرة حركة البحث والتأليف عن هذه الفترة، على الرغم من ان السمة الغالبة على هذه الكتابات كونها تطبيقات إما لنظريات الامبريالية او لنظريات «التبعية»(٩٨). ويعيب هذه الكتابات اهمالها للدور الذي تلعبه التغيرات والتحولات في البنى الاجتماعية والاقتصادية الوطنية ـ المحلية.

على سبيل المثال تركز نظريات الامبريالية على الاعتبارات الاقتصادية كما في تصدير رأس المال الى الدول المتخلفة، وتحول البلاد العربية الى سوق للسلع المصنعة، بينما تهمل الاعتبارات السياسية كما في الاستعمار لتحقيق بعض الاهداف الاستراتيجية حتى ولو كان هذا غير مثمر اقتصادياً في بعض الفترات، والتنافس السياسي بين النخبات الحاكمة الامبريالية حتى ولو كان مكلفاً مالياً(٩٩). اما نظريات التبعية

---

(٩٥) انظر مثلاً: Polk and Chambers, Ibid., part 4, pp. 205-264, and Roger Owen, *The Middle East in the World Economy, 1800-1914* (London: Methuen, 1981).

(٩٦) Roderic Davison, «Nationalism as an Ottoman Problem and the Ottoman Response,» in: William W. Haddad and Willian Ochsenwald, eds., *Nationalism in a Non-National State: The Dissolution of the Ottoman Empire* (Columbus: Ohio State University Press, 1977), pp. 25-56.

(٩٧) انظر: خلدون حسن النقيب، «الاصول الاجتماعية للدولة التسلطية في المشرق العربي،» الفكر العربي المعاصر، العددان ٢٧ و ٢٨ (خريف ١٩٨٣)، ص ١٩٠ ـ ٢٠٢.

(٩٨) Talal Asad, ed., *Anthropology and the Colonial Encounter* (London: Ithaca, 1973).

(٩٩) هذه الانتقادات تتماشى مع ما أثاره جوزف شومبيتر من اعتراضات على نظرية الامبريالية الاقتصادية. ومع اننا لا نذهب مذهبه فيما اثار من اعتراضات وخاصة ادعائه بأن الرأسمالية معادية للامبريالية بالضرورة، وان =

فتحاول تفسير اسباب التبعية بعوامل خارجية كالقرب من المركز (الامبريالي) مما يؤدي الى اعـاقـة عملية التنمية وتقييدها دون اعتبار للتحولات العميقة في البنى الاجتماعية والاقتصادية التي تحدثها التبعية ويولدها التخلّف[١٠٠].

وختاماً فإن هذه المراحل التاريخية ما هي الا مسارات عامة للاحداث مستمدة من فروض اولية. اذ اننـا بحاجة الى المزيد من المعلومات والتفاصيل والحقائق التاريخية حتى نتيقن من هذه المراحل ومن نقاط التحول والمنعطفات داخل كل مرحلة، وحتى نستطيع ان نطلق عليها اسماء وصفات تفصيلية دقيقة.

= الامبـريالية ليست ظاهـرة اقتصادية ولا هي مرحلة ضرورية لأنها تعود الى وجود جماعات ومصالح غير رأسمالية (كالارستقراطيات القديمة في اجنحة الحكم) الا ان نتائج البحوث الحديثة تجعلنا نعيد تقويمها (كما في مناقشة المؤلف لابحاث ارنوماير التي يستند في جانب منها على آراء شومبيتر): Joseph Schumpeter, *Imperialism and Social Classes* (Cleveland: Meridian Books, 1951), esp. pp. 64-98, and

خلدون حسن النقيب، «التاريخ الجديد والحقائق الخطرة،» مجلة العلوم الاجتماعية، السنة ١٣، العدد ٣ (خريف ١٩٨٤)، ص ٢١٥ ـ ٢٢٧.

(١٠٠) لقد تعرضت نظريات التبعية الى العديد من الانتقادات بالاضافة الى الاعتراض الوارد بالنص، انظر مثلاً: Ronald H. Chilcote, «A Critical Synthesis of the Dependency Literature,» *Latin American Perspectives*, vol. 1, no. 1 (Spring 1974), pp. 4-29, and Ivar Oxaal et al., eds., *Beyond the Sociology of Development: Economy and Society in Latin America and Africa* (London: Routledge, 1975).

١٢ ـ التحليل الانقسامي للبنيات الاجتماعية في المغرب العربي: حصيلة نقدية(*)

د. المختار الهراس(**)

ـ ١ ـ

في خضم الابحاث الاجتماعية التي انجزت حول المجتمعات المغربية في الفترة الاستعمارية ستبرز المعالم والمواصفات الاولية لما سيعرف لاحقاً بـ «التحليل الانقسامي» analyse segmentaire . واذا كان هذا المعطى التاريخي يقتضي في نظر البعض ادراج الانقسامية وتصنيفها ضمن الكتابات والاطروحات الاستعمارية، فإنه لا ينبغي من ناحية اخرى ان نتغافل عن كون التحليلات الانقسامية ما زالت حتى الوقت الراهن فاعلة وبارزة في العديد من الكتابات التي تتخذ من المغرب العربي موضوعاً لها؛ وانها بالاضافة الى ذلك اتت بنماذج نظرية وادوات مفاهيمية متميزة نسبياً في اطار ما كان يطغى عموماً على سوسيولوجية المرحلة الاستعمارية من نزعة اختبارية ضيقة وتركيز على تجميع المعطيات. واذا كان هذا الحكم ينطبق بصفة خاصة على الصيغ المعاصرة للتحليل الانقسامي، فإنّ بداياته الاولى في المجتمع الجزائري تضمنت على الاقل الخطوط العريضة التي ستتخذ فيما بعد منطلقاً نحو المزيد من التدقيق والتفصيل.

تبلور هذا الاطار منذ اواخر القرن التاسع عشر في المونوغرافية المفصلة التي انجزت حول منطقة القبائل في الجزائر من لدن هانوتو Hanoteau ولوتورنو Letourneux، حيث نجد اشارات واضحة الى صراعات «الصفوف» وتطور النزاعات الفردية والعائلية، عبر مسلسل من التحالفات الى تضارب شامل بين الفِرق والقبائل، هذا إضافة الى ذكر

(*) نشر هذا البحث في: المستقبل العربي، السنة ٨، العدد ٧٥ (ايار/ مايو ١٩٨٥)، ص ٩٦ ـ ١١١.
وقدم الى: ندوة «نحو علم اجتماع عربي»، تونس، ٢٥ ـ ٢٨ كانون الثاني/ يناير ١٩٨٥.
(**) كلية الآداب ـ الرباط.

الـدور الحيوي الـذي كان ينهض به الصلحـاء، كوسطاء من اجل السلم والفصل في الخصومات، على مستوى ضمان الاستقرار وتوطيد اسباب الاستمرار الاجتماعي(١).

إن الاطروحة الكبرى، التي تشتمل بدورها على بعض جوانب المنظور الانقسامي هي اطروحة اميل مسكيراي Emile Masqueray حول البنيات والمؤسسات القبلية في مناطق القبائل والاوراس ومزاب، حيث يبرز المؤلف اضافة الى آليات التضارب والتحالف القبلي النزوع السلمي للصلحاء كعامل استقرار وتهدئة، ومكانتهم الرمزية السامية التي تصبح سلطتهم بمقتضاها الموجّه الفعلي والخفي في آن واحد للارادة الجماعية(٢). بل سار الى ابعد من ذلك في رسم الحدود الاولية للانقسامية لما ابرز كيف ان الكيان القبلي في منـطقـة القبائل الجزائرية لا يحقق الالتحام الضروري للدفاع عن الذات الا ابّان مواجهة خطر خارجي.

كمـا اشـار في بحثـه الى نظام للتحـالف القبلي مرتب على غرار مربعات رقعة الشـطرنج(٣). وبذلك يكون قد مهّد ليس للنهج الانقسامي فقط، وانما ايضاً لأطروحة روبرت مونتان Robert Montagne حول نسق التفاعلات القبلية في الاطلس الاعلى المغربي.

إن مفهـوم الانقسـام ظهر لأول مرة لدى دوركهايم في كتابه **حول تقسيم العمل الاجتماعي**، وذلك في سياق حديثه عن التضامن الآلي والتضامن العضوي. وقبل ان يطرح تعـريفـاً للمجتمـع الانقسامي، عمد بادىء ذي بدء الى تحديد طبيعة الجماعة القطيعية (la horde) التي تشكل في نظره المنطلق الاول لكل انماط الاجتماع الانساني، مبـرزاً ما يجمـع بين اعضائها من تجانس وتشابه(٤). هذه الجماعة الاولية يطلق عليها دوركهايم اسم العشيرة عندما تصبح جزءاً من جماعة اوسع. وانتقالها هذا من وضعيتها ككيان مستقـل وقـائم بذاتـه الى وضعية الانصهار ضمن جماعات تتجاوزها من حيث الحجم والسعـة، سمح بظهور المجتمع الانقسامي كمجتمع متكوّن من مجموعة من العشائر المتشابهة فيما بينها(٥).

---

(١) Adolphe Hanoteau et A. Letourneux, *La Kabylie et les coutumes Kabyles*, 2eme éd., 3 vols. (Paris: Augustin Challamel, 1893), vol. 2, pp. 13 et 70.

(٢) Emile Masqueray, *Formation des cités chez les populations sédentaires de l'Algérie* (Paris: Ernest Leroux, 1886), pp. 121, 122 et 127

(٣) المصدر نفسه، ص ١٠٣، ١٠٤، ١٦٦ و١٦٧.

(٤) Emile Durkheim, *De la division du travail social*, 7eme éd. (Paris: Presses Universitaires de France, 1960), p. 149.

(٥) المصدر نفسه، ص ١٥٠.

ان التشابه القائم بين قسماته، وكذا بين العناصر المشكّلة لها، حدد في نظر دوركهايم نوعية التضامن السائد في هذا النمط من المجتمعات كتضامن آلي ناجم بالاساس عن طغيان مظاهر التقارب والتجانس بين اعضاء الجماعة الواحدة. اما التنظيم الانقسامي فإنه يقتضي في آن واحد تشابه القسمات وتباينها: «ليكون التنظيم الانقسامي ممكناً ينبغي ان تتشابه القسمات، وبدون هذا التشابه لا يمكنها ان تتّحد، وان تتباين في الوقت نفسه، اذ بدون هذا التباين سيضيع بعضها في بعض، وينتهي بها المطاف الى التلاشي»[٦].

على ان التنظيم الانقسامي بالنسبة لدوركهايم يمكن ان يكون في صورتين مختلفتين: فإما ان تكون العشائر متجمعة الى جانب بعضها بعض على شكل «سلسلة خطية» كما هو الشأن لدى بعض القبائل الهندية في امريكا الشمالية، واما ان تكون على شكل دوائر متداخلة يتسع محيطها كلما انتقلنا من الفرد الى القبيلة او الاتحاد القبلي، كما هو شأن المجتمع القبائلي[٧]. ومهما يكن مدى هذا الاختلاف، فإن كليهما يتسم بخاصية عامة مشتركة تتمثل في اندماج الفرد داخل الجماعة، مما حدا بدوركهايم الى ان يتحدث هو ايضاً بدوره عن الشيوعية للدلالة على ما تميزت به تلك المجتمعات من تماسك ومساواة[٨].

واذا كانت المجتمعات الانقسامية ذات التضامن الآلي قائمة على اساس تشابه القسمات، فإن المجتمعات الطبقية الحديثة يسودها التضامن العضوي كنتاج لما بين عناصرها ومكوناتها من تباين واختلاف. واذا كانت العلاقات القائمة بين الافراد في نطاق المجتمعات الانقسامية تستند الى ما بينهم من روابط الدم والقرابة، فإن العلاقات الاجتماعية في المجتمعات ذات التضامن العضوي تتحدد اساساً بما يقومون به من اعمال او يشغلونه من وظائف، لذا اعتبر دوركهايم، بالنظر الى ما بين هذين النمطين الاجتماعيين من تعارض حادّ، ان الصنف الثاني من هذه المجتمعات لا يمكن ان يتأسس

---

(٦) المصدر نفسه، ص ١٥٢.

(٧) المصدر نفسه، ص ١٥٣.

(٨) في مقاله حول «المراتب الاجتماعية في المغرب قبل الاستعمار،» المجلة المغربية للاقتصاد والاجتماع، العدد ٢ (١٩٧٥)، ص ٣٣، علق عبد الكبير الخطيبي على موقف دوركهايم هذا كما يلي: «وبهذا القول يلتقي دوركهايم مع ماركس، حينما يبنيان معاً التمايز الاجتماعي على تفريد الملكية». الا اننا نرى ان الالتقاء بين المؤلفين ينحصر في رصد ما كان يميز تلك المجتمعات من هيمنة الجماعي على الفردي، وانصهار الجزء ضمن الكل. اما فيما يتعلق بتفكك هذا التماسك الاجتماعي، فإذا كان يفسر بالنسبة لماركس استناداً الى «تفريد الملكية» فإن دوركهايم لا يبني التمايز الاجتماعي على الاساس نفسه. ذلك ان نمط الملكية عوض ان يكون كما هو الشأن لدى ماركس، محدداً لطبيعة العلاقات الاجتماعية، يصبح لدى دوركهايم تابعاً ومرتبطاً بمدى استمرار سيادة الشخصية الجماعية، انظر: Durkheim, Ibid., p. 155.

الآ على انقاض الصنف الاول[٩].

وفيما يخص الانثروبولوجيا الانكلوسكسونية، فإننا نجد انعكاساتها واضحة لدى الانقساميين الذين عكفوا على دراسة مجتمعات المغرب العربي، خاصة منها الاعمال التي قام بها ايفانز بريتشارد حول قبائل البدو في ليبيا ودراسته لقبائل النوير في السودان.

واذا اخذنا هذه الاخيرة كمثال، فإننا نجد في نطاقها المبادىء الانقسامية الرئيسية التي سيحاول فيما بعد كل من جلنر وهارت،وفالينسي وجاموس، توظيفها في سعيهم الى تحديد طبيعة البنية الاجتماعية في المجتمعات المغربية. فعلى غرار المجتمع القبائلي في الجزائر، لاحظ «ايفانز بريتشارد» ان قبائل النوير قائمة على الاسس الانقسامية نفسها، فهي تتسم بتداخل الوحدات القبلية في بعضها البعض، على شكل دوائر تنطلق من الفرد لتنتهي عند حدود الاتحاد القبلي[١٠]. وتتسم كذلك بوجود مميزات مشتركة لدى مختلف الوحدات المشكلة للقبيلة، على اساس ان لكل منها اسمه، و«شعوره الوطني» وموارده الاقتصادية، بحيث لا فرق في هذا المجال بين خط النسب والفرقة والقبيلة الا في الحجم ودرجة الاندماج. اما في ما عدا ذلك فلا يعود خط النسب او الفرقة سوى قبيلة مصغرة! والقبيلة بدورها، رغم كونها تشكل اوسع مجال منتظم للتعامل الاجتماعي تستوعب في نطاقها بقية الوحدات الاخرى فإنها لا تكتسب بسبب ذلك صفات تميزها جوهرياً عنها[١١].

على ان هذه البنية، اذا كانت تتمكن من ضمان استمرار وجودها والمحافظة على توازن نسبي بين مكوناتها، فإنها تحقق ذلك بفعل ما تشتمل عليه من دينامية مزدوجة تتجه احياناً الى الانشطار واحياناً الى الاندماج والتكتل. ان مستويات النسق القبلي من خط النسب الى القبيلة، يتضمن كل منها في نطاقه تعارضات متوازنة، لا تلبث مع ذلك ان تزول بمجرد ما يتم الانتقال الى مستوى اعلى. إن مجموعات متعارضة داخل خط النسب لا تلبث ان تتحد فيما بينها اذا ما واجهتها خصومة خط نسب مجاور، وخطوط الانساب المتضاربة في نطاق الفرقة تنزع إلى التكتل فيما بينها اذا ما اضطرت الى التصدي لعداء فرقة مجاورة، والفِرق المتعارضة تتضامن فيما بينها امام تهديدات من المستوى نفسه[١٢].

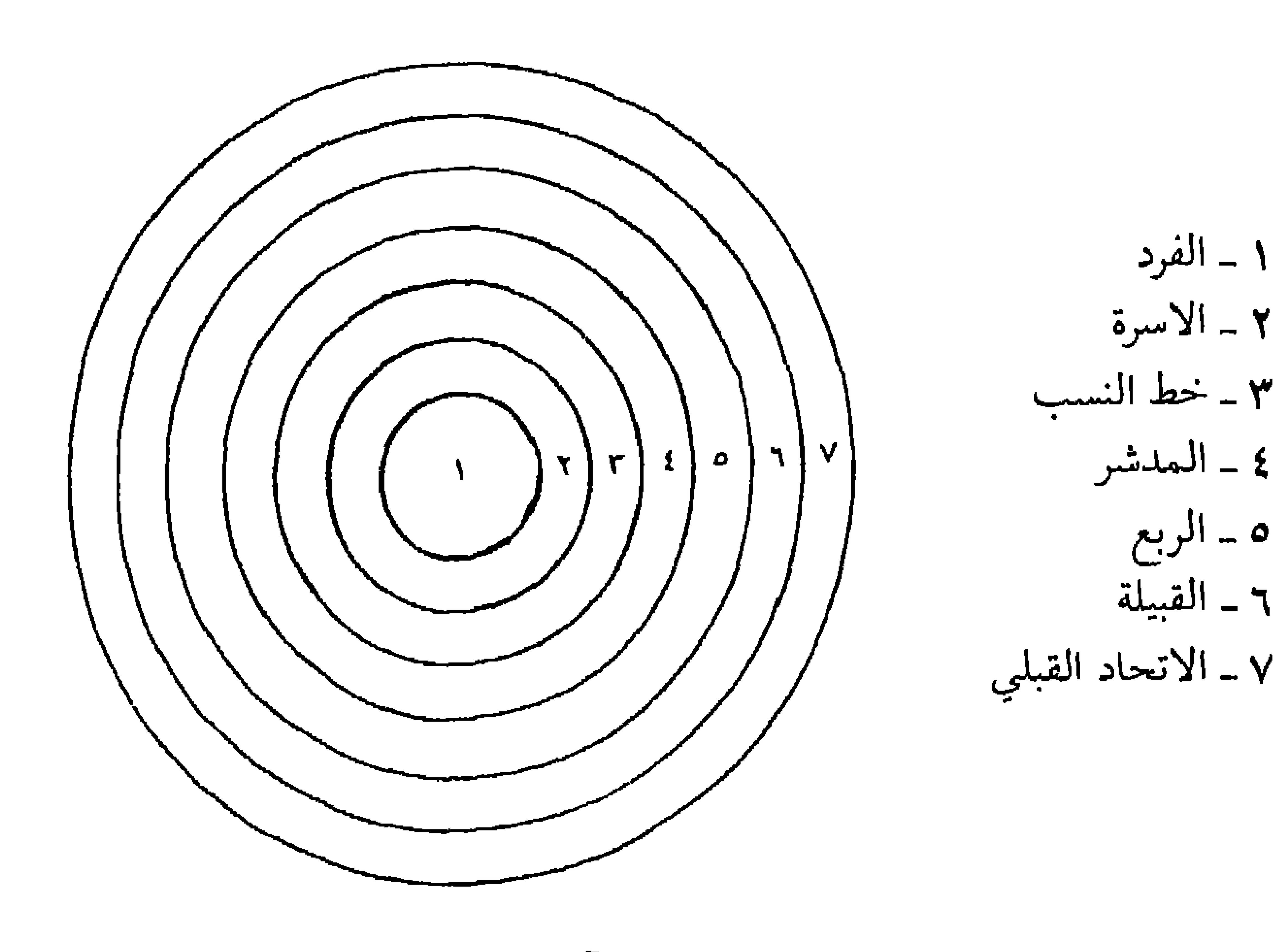
---

(٩) المصدر نفسه، ص ١٥٨.

(١٠) ايفانز بريتشارد، «النظام السياسي عند النوير،» ترجمة وليد حمارنة، الفكر العربي، السنة ٣، العدد ٢٢ (ايلول/ سبتمبر ـ تشرين الاول/ اكتوبر ١٩٨١)، ص ٦٩.

(١١) المصدر نفسه، ص ٦٤ ـ ٦٧.

(١٢) وبالمعنى نفسه ايضاً اعتبر ايفانز بريتشارد ان البدويين يتجاوزون تعارضاتهم للالتحام في وجه المدنية؛ وان البدويين والحضريين، استناداً الى انتمائهم العربي، يتكتلون فيما بينهم لمواجهة الاتراك، وان العرب والاتراك، =



إن الطبيعة الانقسامية، للقبيلة النويرية ترتكز في آن واحد على الانشطار والاندماج. ورغم ما قد يبدو بين هاتين السيرورتين من تناقض، فإنه لا يمكن ان نفصل فيما بينهما دون ان نكون قد تعارضنا مع المبدأ الانقسامي نفسه[١٣]. لذا فإن انتماء الافراد لجماعة ما ليس قاراً وثابتاً او لا مشروطاً، فهم اعضاء قبيلتهم اذا كانت في مواجهة قبيلة اخرى، لكنهم اعضاء فرقتهم اذا ما نشب نزاع داخل القبيلة ذاتها، ومعنى ذلك ان الوحدات القبلية الفاعلة بما فيها انتماءات الافراد اليها، لا تتحدد بذاتها، بقدر ما تتحدد في اطار علاقاتها بالجماعات المقابلة[١٤]. فالقبيلة لا تبرز ككيان شمولي إلا عندما تتواجه امام عداء قبيلة مجاورة، والفرقة لا توجد الا في اطار تضاد او تعارض مع فرقة اخرى. اما القبيلة او الفرقة كوحدة مستقلة وقائمة بذاتها، فلا مكان لها في سياق النسق الانقسامي بحكم انها مدرجة اساساً ضمن بنية اجتماعية شاملة، تتحدد بالروابط القائمة فيما بين

= ليتكتلون امام الهجومات المسيحية، يتناسون اصولهم العرقية المتباينة لحساب انتمائهم الاسلامي الموحد. انظر: ايفانز بريتشارد، «The Sanusi of Cyrenaica»، نقلاً عن:

Jean Cuisenier, *Economie et parenté: leurs affinités de structure dans le domaine turc et dans le domaine arabe* (Paris: Mouton, 1975), p. 272.

(١٣) بريتشارد، المصدر نفسه، ص ٦٧.

(١٤) هنا نتبين بجلاء الطابع البنيوي للتحليل الانقسامي، حيث ان الكيان القبلي لا يطرح ولا ينظر اليه الا عبر تعارضه مع كيان قبلي آخر. وبتعبير آخر، نحن هنا امام نمط من التحليل يعطي الاسبقية للعلاقة على الشيء المستقل، ويفهم الظواهر استناداً الى ما تشتمل عليه من تعارضات ثنائية. انظر في هذا الصدد:

Claude Lévi-Strauss, *Le regard éloigné* (Paris: Plon, 1983), pp. 161-166.

عناصرها اكثر مما تتحدد بكونها مجرد تجميع لعناصر متفرقة(١٥).

على ان التعارض الذي حصل على صعيد الفرقة او القبيلة لا يكون دائماً ناجماً عن مشاكل وخصومات تخص احدى هاتين الوحدتين ككل، بل كثيراً ما يكون فقط نتيجة نزاع محدود بين شخصين لا ينتميان للوحدة القبلية نفسها. ان القتل، اذا ما حصل، تترتب عليه ردود فعل تعويضية، قد تأخذ شكل اداء الدية في حالة حدوث الجريمة داخل الجماعة الواحدة، او شكل تضارب حاد اذا ما اختلف الانتماء القبلي لكل من القاتل والضحية، ليس فقط بين العائلتين المعنيتين مباشرة، بل ايضاً بين القبيلتين(١٦) اللتين يعمد كل منهما اما الى حماية ذويه من خطر الانتقام، واما الى تدعيم مطالبتهم بالثأر دفاعاً عن عرضهم واسترجاعاً لكرامة القبيلة ككل. إن مجرد نزاع بين شخصين يمكن ان ينجم عنه هنا سلسلة من التحالفات قد تصل في نهاية المطاف الى حدوث مواجهة ضارية بين القبيلتين او الفرقتين، وقد تنحو باتجاه التفاوض والمصالحة، وفي هذه الحال نجد ان «الرئيس» يلعب دوراً حاسماً في تهدئة الخلافات الحاصلة بما يمارسه من تحكيم ووساطة. الّا ان المقترحات التي يتقدم بها للطرفين لا تحظى دائماً بالرضى والقبول، مما يترك احياناً المجال مفتوحاً امام الرجوع من جديد للحلول العنيفة. ولئن كانت هناك من دلالة لمثل هذا العجز، فهي عدم توفر «الرئيس» على اية سلطة قاهرة تخول له حق اخضاع المتخاصمين لحكمه، او تسمح له بتنفيذ ما يعتقد انه عين الصواب، فأحرى ان يسن القوانين او يحدد معايير الاستقامة والانحراف. ذلك ان السلطة السياسية لدى قبائل النوير مشتتة وموزعة على مختلف رؤساء العائلات، بصورة تتنافى مع اي نزوع الى تركيزها بين ايدي جهاز مختص في المحافظة على الامن والنظام، ولا يمكن لها ان تتبلور الّا في شكل قيادة حربية مؤقتة، لا تلبث ان تتلاشى بمجرد ما تزول الظروف التي اقتضت اقرارها(١٧). ومع ذلك فإن المجتمع النويري لا يشكل، في نظر ايفانز بريتشارد، شتاتاً عائماً من العائلات غير خاضع لأية ضوابط، ولا «تسيباً هيولياً» تنعدم في نطاقه الحدود والاشكال المتماسكة. بل هو كيان متوفر على قواعد وآليات ثابتة تحدد العلاقات فيما بين عناصره ومكوناته، او بتعبير ايفانز بريتشارد، هو عبارة عن «فوضى منظمة»(١٨).

---

(١٥) بريتشارد، المصدر نفسه، ص ٦٦.

(١٦) المصدر نفسه، ص ٦٥.

(١٧) المصدر نفسه، ص ٧١ ـ ٧٢.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٧٣. ولمزيد من التعرف على الطروحات العامة للاشكالية الانقسامية وتأثيرها على الدراسات الميدانية خاصة في القارة الافريقية والعالم العربي، انظر مثلاً:

Meyer Fortes et E. Evans-Prichard, *Systèmes politiques africains* (Paris: Presses Universitaires de France, 1964); John Middleton and David Tait, eds., *Tribes without Rulers: Studies in African Segmentary Systems* (London: Routledge and Kegan Paul, 1958); Ronald Cohen and John Middleton, =

إن هذه المبادىء الانقسامية، سواء منها الواردة لدى دوركهايم او ايفانز بريتشارد، بالاضافة الى توسيع استعمالها لدراسة مختلف مجتمعات افريقيا السوداء انتعشت الى حد بعيد على يد الباحثين الانقساميين الذين اهتموا في الآونة الاخيرة بدراسة مجتمعات المغرب العربي والذين ساهموا في تطويرها وإغنائها شيئاً ما بفعل ما قاموا به من جهود على صعيد البناء النظري، وما لاحظوه من عناصر ميدانية جديدة. الا اننا هنا، عند التعرض لأبحاثهم، لن نركز كثيراً على ما يشكل لديهم مجرد تأكيد وتكرار او استرجاع للمبادىء الآنفة الذكر، بقدر ما سنتجه اساساً الى تحديد الاسهامات والطروحات الجديدة ـ ولو على مستوى الشكل والصياغة فقط ـ بخصوص المجتمعات المدروسة.

لقد حاول هؤلاء الباحثون دراسة البنيات الاجتماعية في المغرب العربي انطلاقاً من منظور انقسامي. فلاحظوا في البداية ان هناك بنية عامة قائمة على اساس تعارض قسمات متشابهة ومتوازنة على امتداد النسق القبلي، من العائلة الى القبيلة او الاتحاد القبلي، وعمدوا في هذا الاطار الى محاولة رصد معالمها ومميزاتها. ولقد اعتبروا انها يمكن ان تأخذ إما شكل شجرة اذا كان المنطلق من وجهة نظر الجماعة، او شكل دوائر متداخلة اذا كان المنطلق من وجهة نظر الفرد. واذا كانت صورة الشجرة تبرز النزوع المزدوج لدى الجماعات الى الانشطار والاندماج، وكذا الحدين الاعلى والاسفل اللذين لا يمكن ان تتجاوزهما عملية الانشطار، فإن صورة الدوائر المتداخلة بعضها في بعض، وان كانت تبرز تشابه خاصيات مختلف وحدات النسق القبلي، فإنها لا تدلنا من ناحية اخرى على تباين حاجياتها ووظائفها، على اساس انه اذا كانت الدوائر الصغرى مجالاً للتضارب والنزاع حول قضايا ومشاكل تمس الحياة اليومية كاستعمال اداة عمل معينة او قناة للري او الاستيلاء على حقل، فإن الدوائر الكبرى تختص بمهام اخرى كالدفاع عن مرعى جماعي او عن ارض القبيلة ككل او التفاوض مع خصم خارجي ـ الى غير ذلك من المسؤوليات التي لا تقدر جماعة صغيرة على مواجهة مقتضياتها. ومهما يكن قصورها فإنها تبين لنا مع ذلك مختلف المستويات التي تتشكل منها بنية هذه المجتمعات، ونوعية الجماعات المتباينة الموجودة في كل منها. كما ان صورة الشجرة، من جهتها، تعبر عن الحركية التي تتسم بها هذه المجتمعات ما بين التجزؤ والتوحد(١٩). لقد تساءل الباحثون الانقساميون عن الاسباب الكامنة وراء هذه السيرورة المتناقضة. فوجدوا ان التجزؤ نتاج

---

eds., *Comparative Political Systems: Studies in the Politics of Pre-Industrial Societies* (New York: = Natural History Press, 1967), and Marc J. Swartz et al., ed., *Political Anthropology* (Chicago: Aldine, 1966).

(١٩) Jeanne Favret, «La segmentarité au Maghreb,» *L'Homme*, vol. 6, no. 2 (1966), pp. 107-108.

لما يوجد لدى اعضاء هذه المجتمعات من نفور ازاء كل ما من شأنه ان يؤدي الى ظهور جهاز سلطوي مركزي، ولميول راسخة الى التعلق بكل ما يمكن ان يعزز قيم العدالة والمساواة فيما بينهم. لذا فإن هذه الجماعات، على حد تعبير جلنر «تتجزأ لكي لا تحكم»(٢٠)، وتعمد الى مقاومة عوامل الانشقاق والتفاوت بمجرد ما تظهر بوادرها الاولى. ثم اذا كان اندماج قسماتها وتوحدها يحصل فقط عندما تواجه الجماعة خطراً خارجياً، فلأن الروابط القرابية غير كافية وحدها لضمان تماسكها وتضامن اعضائها. وعليه فإن وحدة الجماعة لا تنجم عما قد يوجد بين اعضائها من تشابه او تجانس، بقدر ما تنجم عن تعارض وتضارب قسماتها(٢١). كما ان استمرارها الاجتماعي لا يقتضي ركود عناصرها او بقاءها في وضع ثابت قارّ، بل يتطلب قدراً معيناً من الدينامية في حدود النسق القائم.

على ان تحقق مثل هذه الميكانزمات الدفاعية ـ سواء أكانت باتجاه خطر الاستبداد الداخلي، ام في اطار التصدي لعدوان جماعة مجاورة ـ يفترض ان الجماعات التي ستتم تعبئتها موجودة سلفاً على سلم النسق القبلي. وبما ان النزاع بين الاشخاص والجماعات يمكن ان يحدث على اي صعيد، فالمفروض في المجتمع الانقسامي ان يكون متوفراً على الكثافة الانقسامية الكافية، اذ بذلك فقط، عن طريق تعارض القسمات وتوازنها، سيمكنه المحافظة على بقائه. فالمجتمع الانقسامي لا يتوفر على ما يمكن ان يقوم مقامها من محاكم او مراكز شرطة. اما اذا كان مثلاً متوفراً على وحدة عليا (القبيلة) وعلى وحدة دنيا (خط النسب) دون ما يوجد بينهما من وحدات وسيطة، فإن حصول خصومة ما في اطار هذه الاخيرة من شأنه ان يعرض النسق القبلي بكامله لشيوع الاختلال وعدم الاستقرار، ان لم يصل به الى حد الانقراض والانهيار الشامل، لأنه في هذه الحالة لن توجد الجماعات التي يمكن، بفعل توازنها وتعادل قواها، ان تعيد له الامن والاستقرار من جديد. لذا فإن سير المجتمع الانقسامي يتوقف الى حد بعيد على مدى ما يتوفر عليه من كثافة انقسامية(٢٢).

لكن ما الذي يجعل الكثافة الانقسامية تبلغ عادة حداً معيناً لا تقل عنه ولا تتعداه؟ بالنسبة لجلنر، الاحتياجات المشتركة والمصالح الموحدة هي التي تحدد مدى وجود الجماعات على امتداد السلم القبلي. فالجماعة الاولى هي ربما نتاج للإقامة في منزل

---

(٢٠) Ernest Gellner, «Comment devenir marabout?» *Bulletin économique et social du Maroc* (1976), p. 14.

(٢١) John Waterbury, *Le commandeur des croyants: la monarchie marocaine et son élite,* trad. Catherine Aubin (Paris: Presses Universitaires de France, 1975), p. 86.

(٢٢) Gellner, Ibid., pp. 17, 24, et suiv.

واحد، ولما يوجد بين اعضائه من علاقات التوارث، والجماعة الثانية تتشكل للدفاع عن حوزة الحقل وقناة الري، والجماعة التالية قد تقوم على اساس حماية المرعى والارض الجماعية ـ هناك اذن حاجات معينة تبرز هي الاولى، ثم بعد ذلك تتشكل الجماعات المقابلة لكل منها، والقادرة مبدئياً ـ بحكم حجمها وطاقاتها ـ على مواجهة مستلزماتها(٢٣).

إن هذه الحاجيات والمصالح المشتركة، الى جانب كونها تحدد مدى تضامن اعضاء جماعة معينة، هي في الوقت نفسه موضوع تضارب وتنافس مع الجماعة المجاورة، فهي اذن في آن واحد اساس للتكتل والتعارض. وفي هذا الاطار، لاحظ «جون واتربري» انه ينبغي لنا ان نحتاط كثيراً، ولا نمنح ثقتنا لما يقدمه المجتمع الانقسامي عن نفسه من تفسيرات وتبريرات، على اساس ان التعارضات التي تتم في نطاقه لا ترجع الى ما يعلن عنه ويدّعيه اصحابها من دفاع عن العرض ونقاوة النساء، بقدر ما ترجع بالدرجة الاولى الى الدفاع عن الارض وما يرتبط بها من منافع(٢٤). واعتبر دافيد هارت «ايضاً» وفي الاتجاه نفسه، ان الاخذ بالثأر لدى قبائل الريف ما هو الا ردّ فعل على ضيق المجال وازمة الارض(٢٥).

هل معنى ذلك ان الروابط التي تشد الجماعات الى الارض اقوى وامتن من الروابط التي تشدها بعضها الى بعض؟ واذا كان تشكيل الجماعات مرهوناً بمدى وجود مصالح مادية يتفق حولها اعضاؤها فهل معناه بالضرورة ان العلاقات النسبية ضعيفة وغير ذات فعالية فيما يتعلق بتحقيق وحدة الجماعة وتماسكها؟

إن الموقف العام الذي يؤكد عليه الباحثون الانقساميون هو ان الجنيالوجيا، كرابطة قرابية حقيقية بين اعضاء جماعة ما لا تتجاوز في الغالب حدود خط النسب، ومعنى هذا انه ابتداءً من المشترك الترابي، الى القبيلة او الاتحاد القبلي، لن نجد الا روابط نَسَبية وهمية، او محددات ترابية طاغية. فعلى صعيد الوحدات القبلية الدنيا، يتفق الانقساميون عموماً على ان التقسيم الترابي يعكس البنية الاجتماعية بحيث نجد ان معالم احتلال المكان او الاقامة على الارض تتطابق الى مدى بعيد مع الحدود التي تفصل فيما بين الجماعات، دونما حصول اي تداخل متواصل لعائلتين او خطين نسبيين في اطار المجال الترابي نفسه. ولعل السبب في ذلك راجع ـ بالاضافة الى ما سبقت الاشارة اليه من ارتكاز

---

(٢٣) المصدر نفسه، ص ١٧، ٢٤ ـ ٢٥.

(٢٤) Waterbury, Ibid., p. 87.

(٢٥) David M. Hart, «Clan lignage et communauté locale dans une tribu rifaine,» *Revue de géographie du Maroc*, no. 8 (1965), p. 25.

الكيان الجماعي على مصلحة مادية مشتركة ـ الى نمط الزواج السائد في هذه المجتمعات والقائم على اساس البنوة الابوية الخطية، مما يجعل غالبية الممتلكات بما فيها الارض، تبقى باستمرار في حوزة خط النسب الابوي، وبالتالي لا يحصل اي تقاطع حاد بين العلاقات النسبية والروابط الترابية(٢٦).

هذا التقابل بين التقسيم الترابي والبنية الاجتماعية نجده لدى «جاموس»، في دراسته عن القبائل الاقلعية في الريف حيث يبرز، على مستوى خط النسب، تمفصل كل من المبدأ الترابي والنسب، ونجده ايضاً لدى «فالينسي» في دراستها عن القبائل التونسية. غير انه اذا كان جاموس قد ابرز اولوية التراب على العلاقات القرابية، واعتبر القرابة في المجتمع الريفي على العموم معطىً تابعاً وخاضعاً لروابط المكان(٢٧)، فإن الباحثة فالينسي اتجهت اساساً الى طرح الهيكل القبلي في سياق الجنيالوجيا كإطار شمولي ينتظم داخله التاريخ والسياسة والاقتصاد، واستندت اليها في التمييز، داخل الكيان القبلي، ما بين صراعات ظرفية مستجدة ذات علاقة بالزمن التاريخي، ثم صراعات بنيوية متجذرة في الجنيالوجيا والزمن الاسطوري(٢٨).

ان الاختلاف في طرح العلاقة بين التراب والجنيالوجيا راجع هنا نسبياً الى الطبيعة المتباينة للقبائل التي درسها كل من جاموس وفالينسي. فبينما يغلب على الاقلعيين طابع الاستقرار، نجد ان قبيلة الهمامة التونسية تقيم على حدود الصحراء، مما يفرض عليها نمطاً في العيش قائماً بدرجة كبيرة على اساس التنقل والترحال ويجعلها بالتالي، بالنظر الى تشتت اعضائها وعدم انصهارهم ضمن اطار جغرافي قارّ ومحدد، متشبثة بالجنيالوجيا القبلية ومحافظة عليها باعتبارها الرابطة الوحيدة المتبقية. اما القبائل الريفية وفرقها، فبحكم ما كانت ترتكز عليه من روابط جغرافية متينة ومستمرة عبر الزمن، لم تكن لذلك في حاجة ملحة الى البحث عن جد وهمي. وللسبب نفسه ايضاً، لم يجد «جلنر» لدى القبائل «البربرية» التي درسها جنيالوجيا تجاوز حدود خط النسب(٢٩). ورغم طغيان الروابط الترابية، فإن النسق القبلي يظل مع ذلك على صورة شجرة. غير انه اذا كانت قبائل الرحل تؤكد على الروابط القرابية للحفاظ على وحدتها وكرد فعل على التشتت المكاني، واذا كانت القبائل المستقرة تقف بالقرابة عند حدود الجماعات الصغيرة، فإن

---

(٢٦) Favret, «La segmentarité au Maghreb,» pp. 108-109.

(٢٧) Raymond Jamous, *Honneur et Baraka* (Paris: Editions de la maison des sciences de l'homme, 1981), pp. 56, 60-61.

(٢٨) Lucette Valensi, *Fellahs tunisiens: l'économie rurale et la vie des campagnes aux 18 et 19 siècles* (Paris: Mouton, 1977), pp. 45, 50 et 58.

(٢٩) Gellner, «Comment devenir marabout?». pp. 11-12.

الصلحاء يتعاملون مع الجنيالوجيا على انها مدعاة للمباهاة، ورمز ديني واجتماعي مرموق، فيذهبون في صياغتها الى اصولها الاولى، ويحرصون اشد الحرص على التحديد الدقيق والمفصل لمجمل تفرعاتها وامتداداتها. ولا غرابة في ذلك ـ خاصة ـ بالنظر الى أهمية الادوار التي كانوا مطالبين بتقمصها.

ان الاشكالية التي طرحها جلنر تمحورت حول مدى اسهام الصلحاء في المحافظة على استمرار المجتمع الانقسامي، من خلال ما يقومون به من وظائف الوساطة والفصل في الخصومات، وكذا عن طريق العوائق التي يضعونها امام كل نزوع الى الاستبداد او التميز عن الجماعة(٣٠). جاموس بدوره، في دراسته عن القبائل الاقلعية، لم يحد عموماً عن سياق الاشكالية التي طرحها جلنر، حيث عمد هو ايضاً الى التأكيد على الابعاد السلمية للصلحاء بوصفهم متوفرين على البركة، في مقابل السعي او الدفاع عن العرض بما يترتب عنه من تمزق في النسيج الاجتماعي. لقد كان الصلحاء في نظره فوق التضاربات الانقسامية وغير مندمجين في اطارها، مما كان يجعلهم خارج نطاق الشك والارتياب، ويسمح لهم بالتالي بأن يتدخلوا كلما احتدت النزاعات واشتدت ضراوتها، لتهدئتها مؤقتاً ريثما تنطلق اللعبة الانقسامية من جديد(٣١).

إن فاعلية الصلحاء شكلت بدون شك عامل تغيير في اطار التنظيم الانقسامي، لكونها جعلت السلم والتوازن الاجتماعيين مرتبطين ايضاً بوساطتهم وليس فقط بتعارض القسمات وتحالفها، الا انه مع ذلك تعديل ضروري لا يمكن ان يستغني عنه المجتمع الانقسامي في المغرب العربي دون ان يختل سيره ونظامه(٣٢). من هنا فإن خاصيات الصلحاء الدينية والسلمية، وإن كانت تتعارض مع المبادىء التي يقوم عليها المجتمع الانقسامي، فهي تسهم على مستوى آخر في ضمان استمراره وتحول دون انقراضه وتلاشيه. على ان تدخلهم مع ذلك لا يصل الى توقيف النزاعات ووضع حد لها بصفة نهائية. فالتوازن والسلم الناجمان عن توسطهم سرعان ما ينهاران من جديد بفعل استئناف التعارض الانقسامي.

---

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٣٨.

(٣١) Jamous, *Honneur et Baraka*, pp. 201 et 210.

(٣٢) وجود الصلحاء في المجتمع الانقسامي ضروري ليس فقط لاقرار التوازن الداخلي وانما ايضاً لتجسيد الاسلام في مجتمع قبلي يفتقر الى الالمام الكافي بالقرآن والسنة النبوية. فإذا كان العلماء هم المعبرون عن الاسلام في الوسط الحضري، فإن شيوع الامية في العديد من المناطق القبلية ادى، كلما تعلق الامر باثبات الانتماء الاسلامي، الى الاستعاضة عن العلماء بخطوط الانساب المقدسة. انظر: Ernest Gellner, «Pouvoir politique et fonction religieuse dans l'Islam marocain,» *Annales économiques, sociétés, civilisations*, vol. 25, no. 3 (mai-juin 1970), pp. 699-713.

ان الفشل المتكرر في اقرار علاقات سلمية قارّة ومستمرة ـ مع انه يبدو عائقاً امام متطلبات الاستمرار الاجتماعي ـ فإنه يحدد الى درجة كبيرة تجدد التعارضات الانقسامية بما يترتب عنها من توازن واستقرار نسبيين. اذ لو افترضنا ان الآليات الانقسامية تنجح في القضاء على «الفوضى» القبلية، فسيكون معنى ذلك انتفاء عامل التهديد الخارجي في المحافظة على تماسك الجماعات وترابطها[٣٣]. انه لمن الصعب جداً في نظر جلنر العثور على مجتمع انقسامي صافٍ، تتحكم في تنظيمه المبادىء الانقسامية وحدها؛ ان ما يطرح على هذه الصورة هو نموذج نظري بالاساس، او نمط مثالي بالمعنى الفيبري للكلمة، نقيس به مدى انصهار المجتمعات العينية ضمن العلاقات الانقسامية.

ومع ان جلنر قد اعتبر في البداية ان وجود المجتمع الانقسامي يقتضي ان تكون المبادىء الانقسامية وحدها هي المتحكمة في التنظيم الاجتماعي، فإنه لم ينف صبغة الانقسام عن مجتمعات شمال افريقيا رغم ما لاحظه في نطاقها من سيرورات الهجرة والحركية الاجتماعية، ورغم ما عثر عليه من فوارق بين اوضاع الافراد والجماعات وتقاطع الروابط الدينية مع الحدود والحواجز القبلية[٣٤]. الّا انه عمد الى تحديد النظام الغالب عليها، استناداً الى كون القبائل المغربية لا تشكل اطراً منعزلة ومنغلقة على ذاتها بقدر ما هي مرتبطة دينياً وثقافياً بحضارة اوسع، فاعتبر تبعاً لذلك انها ذات طابع انقسامي وهامشي في الوقت نفسه. وحتى لا يحصل اي تناقض بين الانقسامية والهامشية، حرص جلنر على حصر هذه الخاصية الاخيرة عند حدود المجالين الديني والثقافي دون السياسي، بحكم ان القبائل المغربية عموماً لم تكن في نظره تعترف بمشروعية وجود ممثلين عن الجهاز المخزني فوق ترابها[٣٥]. ثم اعتبر بعد ذلك ان العلاقات الانقسامية متواجدة اساساً لدى «البربر»، لكونهم لا يعرفون التقاطب الحاد ما بين الارستقراطية والعوام، ولا احتكار المشيخة والقيادة او توارثهما من لدن عائلات جعلت من السلطة وظيفتها الرئيسية، لكونهم يعتمدون الزواج الاحادي الخطي ويقاومون كل نزوع الى التقليص من تشتت السلطة وتبعثرها. اما «القبائل العربية» فهي في نظره اقل توافقاً مع مقتضيات التنظيم الانقسامي[٣٦].

غير انه اذا كانت العلاقات السلطوية في نظره تتعارض مع البنية الانقسامية، لكونها

---

(٣٣) Gellner, «Comment devenir marobout?» p. 26.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ١٨، ١٩، ٢٧، و٣٥ ـ ٣٦.

(٣٥) Ernest Gellner, «Système tribal et changement social en Afrique du Nord,» *Annales marocaines de sociologie*, no. 5 (1968), pp. 7-8.

(٣٦) المصدر نفسه، ص ٥.

تنحـو باتجاه تركيز السلطة والحد من انتشارها، فإن جاموس اعتبر ان البنية الانقسامية تتمكن في نهاية المطاف من استيعاب العلاقات السلطوية، رغم ما قد يبدو ظاهرياً من تعارض فيما بينهما. ذلك ان الرؤساء «المنتصرين» سواء على صعيد خط النسب والقرابة ام الحلف السياسي، يجدون انفسهم باستمرار معرضين لضربات خصومهم ومنافسيهم، الذين يهددون مواقعهم ويعملون على زعزعتها بفعل ما يحركهم من تصورات تجعل من العـرض قيمـة عليا، بفعـل القيم المـرتبـطة بالعرض والتي تحول دون دوام العلاقات السلطوية ودون تحولها الى مؤسسة قاهرة. واذا كان جلنر قد تغافل عن انصهار العلاقات السلطوية ضمن المبـادىء الانقسامية، فلأنه اقام نسقه النظري على اساس جماعات متضامنة وليس على اساس ما يسود المجتمع الانقسامي من عنف وتضارب. من هنا، بالنسبة لجاموس، الطابع الوظيفي الغالب على التصورات الانقسامية، كما وردت لدى جلنر(٣٧).

- ٢ -

ولعله يجـدر بنـا ـ الى جانب هذه الفـروق التي ابـرزتهـا فيما بين الانقساميين انفسهـم ـ العمل ايضـاً على ابراز وجهة نظر الانقسامية فيما سبقها من طروحات حول الانساق القبلية، باعتبار ان معالم ومميزات نظرية ما لا تتحدد فقط بسياقها الداخلي، وانما ايضاً بما تضعه من حدود لنفسها اتجاه انساق نظرية لها نفس النزوع والاهتمام. لقد افصـح عنهـا جلنـر بخصوص كل من ابن خلدون ومونتاني. فبالنسبة للأول اعتبر ان المسافة قصيرة نسبياً بين كل من الطرح الخلدوني والطرح الانقسامي للتفاعلات القبلية، بل سار الى حد القول بأن ابن خلدون كان الى حد ما انقسامياً في تحليله دون ان تكون لديه مفاهيم انقسامية. فإلى حدود مطلع القرن العشرين والقبائل ما تزال تُهاجم المدن وتهدد الحضارة، مما يبرر في نظره استمرار صلاحية التحليل الخلدوني الى نهاية الفترة الما قبل استعمارية(٣٨).

وبمـا ان هنـاك بعض الشبـه بين الاوصـاف التي قدمهـا كل من ابن خلدون والانقساميين بخصوص السيرورات القبلية، فإنه يحق لنا على الاقل، ان نتساءل عن مصدر الالتقاء: هل هو ناجم عن تأثرهم الفعلي بجوانب معينة من الطرح الخلدوني، ام ان الالتقاء كان عفوياً فقط، وناتجاً بالاساس عن كونهم جميعاً لاحظوا هياكل قبلية لم تتغير الا بقدر ضئيل؟ اما بالنسبة لمونتاني فزيادة على الملاحظات التي اوردناها فيما سبق

---

(٣٧) Jamous, *Honneur et Baraka*, pp. 181-182 et 187.

(٣٨) Gellner, Ibid., pp. 9-10

عند تقويم نسقه النظري، والتي تبين من خلالها ان نظرية اللف لا تفسر التوازن والنظام الاجتماعيين إلّا في المستوى الذي توجد فيه احلاف قائمة، يمكن ان نضيف هنا ـ استناداً الى جلنر ـ ان نظام التحالفات مرتباً كما طرحه مونتاني على غرار مربعات رقعة الشطرنج غير موجود في جل مناطق الاطلس الكبير، لا كعلاقات دائمة ولا كنسق عام ينطبق على مجموع القبائل في المنطقة. واذا كانت العلاقات الانقسامية هي السائدة إذن بما يتم في مجراها من تحالفات قبلية، فهي مغايرة تماماً لنظام اللف لكون هذا الاخير يرتكز اساساً على ارتباطات ثنائية، في حين ان الانقسام لا يقف دائماً عند هذا الحد(٣٩). ثم اذا كان السلم والنظام الاجتماعيان، بالنسبة لمونتاني، يتوقفان على التعارض فيما بين حلفين متقابلين، فإن هذه النتيجة لا تحصل في اطار مجتمع انقسامي الا بواسطة انتشار التعارض على امتداد السلم القبلي(٤٠).

ومهما يكن مدى ما حصل آنذاك من انصهار الظواهر والعلاقات القبلية ضمن بنية اجتماعية انقسامية، فإن الانقساميين يقرون عموماً بأنه مع دخول الهياكل والاجهزة الادارية الاستعمارية الى قلب هذه المجتمعات، بدأت سيرورة انقراض النظام القبلي، والتي لم تكن مع ذلك متماثلة على اختلاف المجتمعات والمناطق. ان الهياكل القبلية مثلاً لم تواجه بنفس العنف والحدة في كل من المغرب والجزائر، إذ بينما انطلقت السلطة الاستعمارية في المغرب من اعتبارات «رومانسية»، فسعت الى «المحافظة» عليها وصيانتها مما يمكن ان يصيبها من تفكك وانهيار، اتجهت في الجزائر، بخلاف ذلك، الى اجتثاث الفلاحين من اراضيهم بما نجم عن ذلك من تهجير وتقويض لدعائم الحياة القبلية(٤١)، مما يفسر ان بعض بقايا النظام القبلي القديم ما زالت موجودة في المغرب الى الآن، بينما لم يَعُدْ لها اي اثر يذكر في الجزائر، وبينما تعرض النظام القبلي في السهول لضربات عنيفة على العموم ادت به الى التلاشي والانقراض، تمكن النظام القبلي في الجبال ـ ولو فقط على مستوى القرية وما تحتها ـ من الحفاظ على تماسك نسبي. لذا فإن الحياة القبلية في مستوياتها الدنيا ما زالت مستمرة الى الآن، رغم التدخل المتزايد لجهاز الدولة، ورغم انتفاء التعارضات القبلية القديمة التي كانت الى عهد قريب تغذي التفاعلات والآليات الانقسامية(٤٢).

وإذا كان جلنر قد توقف عموماً عند حدود الانساق القبلية، فإن «واتربري» تجاوزها

(٣٩) Gellner, «Comment devenir marabout?» p. 40.

(٤٠) Favret, «La segmentarité au Maghreb,» p. 109.

(٤١) Eric Wolf, *Les guerres paysannes du XXe Siècle*, trad. M. C. Giraud (Paris: François Maspéro, 1974), pp. 222-225 et 231.

(٤٢) Gellner, «Système tribal et changement social en Afrique du Nord,» pp. 11-13.

الى حد التسـاؤل عن مدى وجـود المبـادىء والعـلاقات الانقسامية على صعيد الدولة العصـرية ذاتها، بما يدور في فلكها من مؤيدين وجماعات ضاغطة، استناداً الى كون انهيار الهياكل القبلية لم يؤد في نظره الى تغيير التصورات والاشكال الجديدة للتعامل السياسي التي ظلت الى حد بعيد متأثرة بأصلها القبلي(٤٣).

ـ ٣ ـ

تلك هي عمـومـاً اهم الخصائص التي يتميز بها التحليل الانقسامي للقبلة في مجتمعات المغرب العربي، والتي حرصنا عند تلخيصها وعرضها ان نبقى قريبين، ما أمكن، من النصوص التي وردت في اطارها. على اننا لن نتوقف عند هذا الحد بقدر ما سنعمد هنا ايضاً الى تقويم الطرح الانقسامي ومحاولة تبيان حدوده، انطلاقاً مما انجز حوله من دراسات نقدية، ومما توصلنا اليه لحد الآن من قناعات بخصوص طبيعة البنية القبلية في المجتمعات المغربية. وبالنظر الى تعدد القضايا المطروحة في اطار المواجهة بين الانقسـاميين وغيرهـم ممن اتجهـوا الى تفنيد طروحـاتهم، فإنه يصبح من المتعذر التعرض لها.كلها او معالجة كل جوانبها بما تستلزمه من ضبط وتفصيل. لذا سنقتصر على انتقاء بعض المحاور التي نعتبر ان لها اهمية خاصة على هذا الصعيد، لنحاول في سياقها تحديد مدى انطباق النموذج الانقسامي على القبائل المغربية:

أ ـ مفهوم القبيلة بين الوقائع العينية والنزعة التعميمية.

ب ـ القرابة والمجتمع.

ج ـ القبيلة والتاريخ.

أ ـ مفهوم القبيلة بين الوقائع العينية والنزعة التعميمية: من المؤاخذات الرئيسية التي ووجهت بها الطروحات الانقسامية نزوعها الى تشكيل قوالب نظرية ومفاهيمية بالغة التجـريد(٤٤)، تذوب في نطاقها لُحمة الوقائع وتنتفي الفوارق والخصومات القائمة بين مجتمع وآخر، دون حتى ان تكلف نفسها في البداية جهد التعرف المسبق على ما يكفي من الـظواهـر العينية والمتنوعة للمجتمع المدروس. مثل هذا النزوع نجده حتى لدى دوركهايم الذي طرح لأول مرة مفهوم الانقسام، حيث عمد الى تصنيف منطقة القبائل ضمن نمط المجتمعات القائمة على اساس التضامن الآلي دون ان يبحث في الميدان

(٤٣) Waterbury, *Le commandeur des croyants: la monarchie marocaine et son élite*, pp. 52 et 84.

(٤٤) Abdallah Laroui, *Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain, 1830-1912* (Paris: François Maspéro, 1977), p. 175.

عن العناصر التي تتعارض مع هذه العلاقة، وكأن عملية التصنيف مجرد اسقاط تعسفي لقالب نظري عام يلغي على مستوى الوقائع كل ما يتعذر انصهاره.

لقد تجاهل دوركهايم بفعل نزعته التعميمية انعكاسات الروابط التي كانت قائمة بين الدولة المركزية والقبائل المغربية، تجاهل قانون العقود الاسلامي، وكذا وجود الملكية الخاصة الى جانب الملكية القبلية الجماعية. ولو كان قد اخذ هذه المعطيات بعين الاعتبار ما كان يصل الى تحديد المجتمع القبلي كمجتمع يسوده التضامن الآلي، ولا الى ما وضعه بخصوصه من اطر وتصورات انقسامية، ولكان استنتاجه بالتالي ان المجتمع القبائلي اقرب الى التضامن العضوي منه الى التضامن الآلي(٤٥).

ثم اذا كانت المبادىء الانقسامية قد طبقت بنجاح في دراسة قبائل النوير السودانية، والجماعات الصوفية السنوسية في صحراء ليبيا، فهذا لا يبرر بالضرورة نقلها وتوظيفها في دراسة المجتمعات المغربية، دونما إدخال اي تعديل في اسسها ومناهجها(٤٦).

ان بين هذه المجتمعات من الفوارق ما قد يبرر حتى العدول عن النهج الانقسامي ذاته. واذا كان ابرازها يقتضي دراسة علاقة الجماعات بالارض، بما تتضمنه من بنية ايكولوجية واشكال الملكية والنشاط الاقتصادي في وجوهه المختلفة، بالاضافة الى تبيان مدى انصهار تلك الجماعات ضمن وحدات اجتماعية وسياسية اشمل، بل وضمن انساق تاريخية وحضارية اكثر تعقيداً وشمولية ومعيارية، فهذا هو بالضبط ما لا يعيره الانقساميون الاهتمام والوزن الكافيين. لذا فإن أُطرهم التحليلية المجردة تذيب المضامين الاجتماعية المختلفة، وتطمس معالمها اكثر مما تعمل على بلورتها.

وفيما يتعلق بالتكوين الداخلي للقبائل المغربية، فإذا كان مونتاني وبيرك قد ابرزا على التوالي الاهمية الخاصة لكل من تقبيلت والاخس في احتضان الحياة القبلية وتجسيد استمرارها، فإن الانقساميين تعاملوا مع كل مستويات النسق القبلي على انها مرآة لبعضها البعض، دون ان يكلفوا انفسهم عناء بلورة ما قد يوجد بينها من تفاوت او تمايز، وكأن لها قيمة متساوية من حيث مدى اسهامها في ضمان الاستمرار القبلي(٤٧). ولا غرابة في

---

(٤٥) Lilia Ben Salem, «Intérêt des analyses en termes de segmentarité pour l'étude des sociétés du Maghreb,» *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, no. 33 (1982), p. 130.

(٤٦) في مقاله حول: «المراتب الاجتماعية في المغرب قبل الاستعمار،» ص ٣٥، اعترض الخطيبي على الانقساميين في كونهم يقتصرون على الرواية الشفوية والاثنوغرافية كمصدر للمعطيات، هذا بينما تتوفر مجتمعات المغرب العربي على مصادر مكتوبة بما فيها من مخطوطات ووثائق لها ايضاً اهميتها في التعرف على الواقع الاجتماعي.

(٤٧) Ben Salem, Ibid., p. 129.

ذلك، طالما انهم لا يبحثون في الواقع الاجتماعي عما يتعارض ونموذجهم النظري بقدر ما يسعون اساساً الى تبرير صلاحيته، وبالتالي فهنا ايضاً نلمس الاثر السلبي لنزعتهم التعميمية(٤٨).

ب ـ **القرابة والمجتمع**: لقد طرح الانقساميون الجنيالوجيا كإطار عام تنتظم داخله المجموعات القبلية، وكنسق مرجعي تتعلق به الجماعات وتحافظ عليه باعتباره الدعامة الاساسية لوحدتها وتماسكها. واذا كانوا قد ابرزوا على هذا الصعيد الفوارق الموجودة بين كل من الرحّل والمستقرين، وكذا الوحدات الدنيا والعليا في اطار النسق القبلي، فإنهم لم يحيدوا عموماً، حيثما عثروا على روابط قرابية حقيقية او وهمية، عن اعتبار الجنيالوجيا اساساً للتجانس والتماسك، وسنداً لهوية الجماعة واستمراريتها(٤٩). واذا كنا نسلم جزئياً بصحة هذا الطرح، فإننا نلاحظ عليه مع ذلك تغافله عن تبيان الابعاد الايديولوجية للجنيالوجيا. ذلك ان القرابة، اذا كانت تحقق بالفعل وحدة الجماعة، فإن المستفيد الرئيسي منها ليس كل اعضائها(٥٠)، بل العائلات الشريفة والاصيلة فقط، ذات المكانة الرمزية المرموقة او العائلات المتحكمة سياسياً في شؤون الجماعة، في مقابل الدخلاء والوافدين الجدد والمستضعفين الذين يُشهر في وجههم سلاح الجنيالوجيا كلما اقتضت الظروف اقتسام منافع مرعى او ماء جماعي او اداء واجب جبائي، او ما الى ذلك. وهذا يفترض التمايز الاجتماعي، وتراتب الفئات استناداً الى ما بينها من فوارق مادية ورمزية، وفي الوقت نفسه يدل دلالة واضحة على ان القرابة ليست محددة للعلاقات الاجتماعية

---

(٤٨) وباختصار، فإننا نأخذ على الانقساميين افراطهم في تجاهل بعض المبادىء المنهجية التي يتعين احترامها في كل ممارسة علمية حقة، ومن اهمها: عدم الخلط بين النماذج النظرية والظواهر العينية، والاحتياط الشديد عند كل محاولة اختزال ظواهر اجتماعية شمولية في بعض ابعادها او مكوناتها، وضرورة اعارة اقصى ما يمكن من الاهتمام للوقائع التي يظهر انها تتعارض مع النماذج النظرية المستعملة، بغرض تعديل هذه الاخيرة وتطويرها بل وحتى تفنيدها وتجاوزها.

(٤٩) هذا الرأي يعبر عنه مثلاً ايفانز بريتشارد الذي يعتبر ان علاقات القرابة تعمل في آن واحد كعلاقات اقتصادية وسياسية وايديولوجية. اي تقوم بوظائف متعددة. فهي في نظره بمثابة الاطار العام المحدد لبقية مجالات الحياة الاجتماعية. وقد انتقد Maurice Godelier هذا التحليل على انه يمنح الاولوية للبنية الفوقية في تحديد طبيعة البنية الاجتماعية، ويقف عند ما هو سطحي ومباشر دون النفاذ الى جوهر الظاهرة المدروسة. ويطرح بدل ذلك ان العلاقات القرابية لا تصبح سائدة الا عندما تعمل ايضاً كعلاقات انتاج الى جانب وظيفتها الخصوصية. انظر:

MauriceGodelier: *L'idéal et la matériel* (Paris: Fayard, 1984), p. 169, et *Horizon, trajets, marxistes en anthropologie*, 2 vols. petite collection Maspéro,190-191, 2e éd. (Paris: Maspéro, 1977), pp. 206-207.

(٥٠) Abdallah Hammoudi, «Segmentarité, stratification sociale, pouvoir politique et sainteté: réflexions sur les thèses de Gellner,» *Hespéris-Tamude*, vol. 15 (1974), pp. 153-155.

بقدر ما هي محددة في سياق علاقات القوى الاقتصادية والسياسية: انها ليست معطى خارجياً قائماً بذاته، بقدر ما هي الى حد بعيد نتاج لممارسات فردية وجماعية تصونها وتكيفها باستمرار(٥١).

ثم اذا كان الانقساميون قد اكدوا على انتشار السلطة ودورانها بين العائلات المكونة للجماعة، فلكونهم تغافلوا هنا ايضاً عما يترتب عن الجنيالوجيا من تمييز بين من هم جديرون بتحمل مسؤولية الحكم، وغيرهم ممن هم قاصرون عنها من الضعفاء والاجانب. ان القرابة تزكي اللامساواة وتطمسها، تحت غطاء الترابط بين اعضاء الجماعة الواحدة او الدفاع عن المصلحة المشتركة، وتبرر التوزيع غير المتعادل لحقوق المشاركة في اتخاذ القرارات الحاسمة، وتضفي المشروعية على ما ينجم عن ذلك من حيف اجتماعي(٥٢). انها بتعبير آخر ايديولوجية مجتمع متراتب لا يقدر على الاعتراف الصريح بتراتبه، لذا يعمد الى اخفاء معالمه، تحت طائل فقدان الحد الادنى من التماسك الاجتماعي الضروري احياناً للدفاع عن مصالح او امتيازات معينة. من هنا خطورة التوقف عند ما يدعيه المجتمع الرسمي عن نفسه، او على الاصح الناطقون باسمه من الوجهاء والرؤساء(٥٣).

وحين يتحدث الانقساميون عن تعبئة الجماعات لمواجهة خطر خارجي، نجدهم يؤكدون في هذا الصدد على فعالية الروابط القرابية والقبلية في جمع شتاتها وتوحيد قواها، متناسين ما تقوم به ايضاً العوامل الايديولوجية والثقافية والدينية من ادوار فعالة في تحريك الجماعات وقيادتها ككل موحد الى الهدف المنشود، ولعل في تاريخ المغرب من الامثلة ما يكفي للبرهنة على صحة هذه الملاحظة، حيث تم في مناسبات عديدة تجاوز الحدود القبلية والقرابية لتشكيل تكتلات قائمة بالدرجة الاولى على اساس وحدة الرؤية والمعتقد. مما يعني ان العلاقات الاجتماعية لا تستند فقط الى الصلة القرابية او التحالف القبلي، بل ايضاً الى ما بين اعضاء الجماعة من انسجام ثقافي وايديولوجي. ولما يتجه الانقساميون الى صرف كل جهودهم في البحث عن الانساب والاطر القبلية، الا يسهمون بذلك - بوعي او بغير وعي منهم - في توجيه الباحثين وحصر انتباههم، وصدهم عن الخوض مثلاً في دراسة البنيات والديناميات الاقتصادية التي سمحت للنخبة، منذ القرن الماضي، بأن تنتقل الى مركز الصدارة وتحتل الموقع السياسي الملائم لاتخاذ القرارات

---

(٥١) Pierre Bourdieu, *Le sens pratique* (Paris: Les Editions de Minuit, 1980), pp. 279-280.

(٥٢) Hammoudi, Ibid., pp. 156-157.

(٥٣) Paul Pascon, *Le Haouz de Marrekech* (Rabat, 1977), vol. 1, p. 110.

الحاسمة والمصيرية[٥٤]؟ لقد كان الاجدر بالانقساميين ان يطرحوا القرابة كنتاج لمحددات اشمل، لأنهم في هذه الحال سيتمكنون فعلاً من وضع ايديهم على اسس التنظيم والتغير الاجتماعيين.

ثم ان الصلحاء الذين افرط الانقساميون في ابراز نزعتهم السلمية واقتصارهم على التوسط في الخصومات، لا نجدهم يقيمون مع ذلك على هامش العلاقات الاجتماعية، ولا يشكلون فئة مغلقة لا صلة لها بمجريات الاحداث والوقائع، بل كثيراً ما نجدهم يتدخلون، بفعل ما يتميزون به من اشعاع رمزي ومكانة النسب الشريف، بصفة خفية او علنية، في توجيه القرار السياسي للجماعات[٥٥].

لقد وجد مونتاني لدى قبائل جبالة صلحاء في موقع الهيمنة السياسية يخدمهم السكان ـ بما فيهم القيادة والشيوخ ـ ويدينون لهم بالولاء[٥٦]. وفي احيان اخرى تجاوزوا هذا الحد الى محاولة مد الجسور السياسية او توطيدها ما بين القبائل والسلطة المركزية[٥٧]، مما جعلهم احياناً والاستقلال القبلي المزعوم، على طرفي نقيض. واذا كانوا لا يتوفقون دائماً في تهدئة النزاعات القبلية، فلأن الجماعات لم تكن دائماً متكافئة القوى ولا متساوية من حيث قدرتها على اقتناء العدة وتجهيز المحاربين. ولعل في الروايات الشفوية، الكثيرة التداول عند القبائل المغربية، حول هجرة الهاربين ممن ارتكبوا الخروق والجرائم في مواطنهم الاصلية، الدليل الواضح على تباين اوضاع الافراد والجماعات، وانعدام التوازن على مستوى ما يتوفرون عليه من طاقات وقدرات سياسية. مما يفترض ان السلطة السياسية، بدل ان تنتقل بالتوالي الى مختلف وحدات الجماعة، تظل محتكرة بين ايدي عائلات قوية تتوارثها عبر الاجيال. وان كان هناك انتخاب في هذا الاطار فهو اما تكريس لتعيين مسبق، او حق لا يجوز للجميع ان يمارسه. وعليه فإن البنيات القبلية المغربية تتحدد بتراتباتها، وبتفاوت مستويات وحداتها اكثر مما تتحدد بتجانسها او بتكافؤ اوضاع عناصرها. فإذا كانت «الديمقراطية القبلية» مجرد وهم

---

(٥٤) René Gallissot, «Au Maghreb, société segmentaires et violence politique-critique des interprétations par la segmentarité: rapports d'exploitation et reproduction sociale,» *Cahiers de la Méditerrannée,* 1er semestre (1978), pp. 47 et 18-19.

(٥٥) Hammoudi, «Segmentarité, stratification sociale, pouvoir politique et sainteté: réflexions sur les thèses de Gellner,» pp. 158-159.

(٥٦) Robert Montagne, *Les Berbères et le Maghzen dans le sud du Maroc: essai sur la transformation politique des Berbères sédentaires,* Groupe Chleuh (Paris: Librairie Félix Alcan, 1930), p. 294.

(٥٧) Hammoudi, Ibid., p. 165.

اثنوغرافي رسخه رؤساء الاحلاف والجماعات في اذهان الباحثين الانقساميين وغيرهم ممن سبقوهم في فترة الحماية، وإذا كانت العلاقات السلطوية هي البارزة والمتحكمة في الحياة القبلية، فلأن هناك، اصلاً، بين الجماعات فوارق اقتصادية واجتماعية ورمزية تقتضي وجودها(٥٨).

ج - **القبيلة والتاريخ**: واذا كانت الطروحات الانقسامية تتجه اساساً الى ابراز مظاهر التجانس والطابع الافقي للعلاقات الاجتماعية، فلأنها اولاً تشتمل على ابعاد وظيفية طاغية تصبح بمقتضاها الديناميات والصراعات القبلية ذاتها عامل اندماج وتماسك، رغم ما يطرأ على الوحدات القبلية من اسباب الهجرة والتحول الاجتماعي(٥٩). ثم ثانياً لكونها تلغي التاريخ من حسابها او تعجز، بحكم طبيعة تصورها النظري والمنهجي، عن طرح النسق القبلي ضمن سياق الاحداث والسيرورات التي يتأثر بها لا محالة. ان موضوعاتها الاجتماعية، تبعاً لذلك تأخذ شكل ظواهر مبتورة ومقتطعة بصفة تعسفية من الاطار الذي ينتظمها، فتصبح وكأنها تنظيمات وعلاقات اجتماعية مغلقة، تتكرر وتعيد انتاج نسقها باستمرار، او مجرد مظاهر وتجليات يقع التوقف عند حدها باعتبارها «حقيقة» الاشياء ذاتها(٦٠).

اما المؤرخ، او عالم الاجتماع الذي تبنّى المنظور التاريخي، فإنه لا يتصور النسق القبلي خارج نطاق التنقلات السكانية والتحول الديمغرافي او تغير الخطوط والممرات التجارية، ولا يطرح القبيلة الا في سياق التحالف او التضارب مع قوى خارجية، سواء أكانت جهازاً مركزياً او زاوية جهوية، او حتى دولاً استعمارية تنزع الى فرض هيمنتها. بحيث لا تعود القبيلة مؤسسة قارة ومستقلة بذاتها، بقدر ما تصبح كياناً متغيراً ومتكيفاً باستمرار مع المحيط التاريخي العام الذي يستوعبها. مما يفسح المجال امام امكانية تمييز اصناف من القبائل، يتحدد بعضها مثلاً بولائه او بعصيانه للسلطة المركزية بينما يتحدد - بعضها الآخر بطابعه العسكري الغالب او بوظيفته في الجهاد والمرابطة(٦١). كما ان المنظور التاريخي لا يقف عند التعارضات والتضاربات القبلية على انها التعبير الفعلي عن البنية القبلية، بقدر ما يتعامل معها باعتبارها نتاجاً او ردّ فعل على تحولات اشمل

---

(٥٨) المصدر نفسه، ص ١٥٧ و ١٦١، و

Gallissot, «Au Maghreb, sociétés segmentaires et violence politique-critique des interprétations par la segmentarité: rapports d'exploitation et reproduction sociale,» pp. 35, 37 et 41.

(٥٩) Ben Salem, «Intérêt des analyses en termes de segmentarité pour l'étude des sociétés du Maghreb,» pp. 128-129.

(٦٠) Gallissot, Ibid., pp. 41-43.

(٦١) Pascon, *Le Haouz de Marrekech*, p. 145.

واعمق. وتبعاً لذلك الا تتحول السمات الانقسامية للمجتمعات المغربية الى نوع من الاشكال المتدهورة لأنساق قبلية عَرفت من الحصار الداخلي والضغط الاجنبيين ما افقدها حيويتها، وقلّص من مدى انفتاحها على العالم الخارجي؟ واذا كان ذلك صحيحاً، ولو جزئياً، فسيصبح اجدر بنا آنذاك ان نتحدث عن مجتمعات متأزمة ومتفككة ومهمشة - خاصة بفعل التوسع والتسرب الاستعماريين - بدل الاستمرار في البحث عن خصوصيات قد لا توجد الا في اذهان الباحثين عنها(٦٢).

وعلى الرغم من كل ما تعرضت له الطروحات الانقسامية من انتقادات، والتي اكتسبت في بعض الاحيان طابعاً حاداً، فقد ساعدت مع ذلك، على استجلاء بعض خصائص ومميزات البنيات القبلية في مجتمعات المغرب العربي، وتوفقت نسبياً في وصف بعض علاقاتها وديناميتها الرئيسية، انطلاقاً من الاحتكاك المباشر بالوقائع العينية، ولكن ايضاً مما طرحته سوسيولوجيا فترة الحماية من تصورات ومفاهيم حول «ركود» المجتمع المغربي و«تشتت» اطرافه. لذا لم تكن اعمالها ابرازاً لمعطيات ميدانية جديدة فقط، بقدر ما شكلت بالاحرى، وفي احيان كثيرة، عملية صياغة جديدة لمضامين واشكال اصبحت معروفة ومألوفة الى حد ما لدى عموم الباحثين.

اما تجاوز الوصف الى تفسير الظواهر الاجتماعية وفهمها، فلم يقدم البحث الانقسامي على هذا السبيل اسهاماً ايجابياً، ولا دفعة جديدة، وخاصة في تطوير البحث العلمي(٦٣). ولعل الطروحات الماركسية تتضمن مع الامكانات النظرية والمنهجية ما يمكن ان يشكّل - الى حدود الوقت الراهن - البديل الاكثر ملاءمة وقدرة على الاستجابة للمقتضيات العلمية التي اسفرت الانقسامية في شأنها عن قصور واضح.

---

(٦٢) Gallissot, Ibid., pp. 36 et 43.

(٦٣) Laroui, *Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain, 1830-1912*, p. 177.

١٣ ـ ملامح تطوّر السّوسيولوجيا في المغرب (*)

د. عبد الصمد الديالمي (**)

مقدمـــة

بديهي ان التـأريخ للسـوسيولـوجيا في المغـرب مهمة دقيقة وصعبة لا تخلو من صعوبات ومخاطر.

فأول صعـوبة يواجهها مؤرخ علم الاجتماع تتعلق بتحديد بداياته التاريخية في المغـرب. هل يجب الـرجوع الى ابن خلدون؟ ام ان نشأة السوسيولوجيا في المغرب مرتبطة ارتباطاً عضوياً بدخول الاستعمار اليه؟ ان التأرجح بين هاتين الفرضيتين لا يقف عنـد حدود تاريخية زمنية محضـة. فبـالاضـافـة الى كونـه يطرح مشكلة تعـريف علم الاجتماع، يؤدي ذلك التأرجح الى مواجهة اشكالات ايديو ـ معرفية خطيرة: كيف يجب قراءة محـاولات البـاحثين العـرب من اجل العثور على الاستمرارية بين علم العمران الخلدوني والسـوسيولـوجيا الغربية، الماركسية منها على الخصوص؟ هل تنطوي تلك المحاولات، علاوة على الهاجس المغربي، على موقف سلبي غير واع بذاته مفاده ان السوسيولوجيا تنحدر من اصل عربي ـ اسلامي؟ ومن ثمة، يشكل الرجوع الى ابن خلدون موقفاً نرجسياً تتأكد عن طريقه الذات المهمشة من طرف الخطاب الغربي المهيمن، فتبين ان الربط بين علم الاجتماع والثورة الصناعية قراءة غربية لتاريخ علم الاجتماع، قراءة تتجاهل معطيات التاريخ البشري العام. لكن، من الممكن ايضا ان يكون الرجوع الى ابن خلدون مجرد عصا سحرية تغطي، عن طريق الوهم، غياب العرب عن ساحة السوسيولوجيا.

(*) نشر هذا البحث في: المستقبل العربي، السنة ٨، العدد ٨١ (تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٨٥)، ص ٦٨ ـ ٨٤. وقدم كمداخلة في: ندوة «نحو علم اجتماع عربي»، تونس، ٢٥ ـ ٢٨ كانون الثاني/ يناير ١٩٨٥.

(**) استاذ علم الاجتماع في كلية الآداب ـ فاس ـ المغرب.

مهما يكن الامر، يبدو ان كتابة تاريخ السوسيولوجيا في المغرب ليست فعلاً معرفياً، حراً وكاملاً، مستقلاً عن اللامساواة التي تطبع علاقات العرب والغرب.

اما الصعوبة الثانية، فهي ضرورة تحديد حقل السوسيولوجيا بدقة. هل يتوجب التأريخ لعلم الاجتماع في المغرب ضرورة التمييز بين الدراسات السوسيولوجية وبين الدراسات الاجتماعية، بين السوسيولوجيا وبين العلوم المجاورة (الاثنولوجيا، التاريخ الاجتماعي، العلم السياسي)؟ هل يجوز ذلك التمييز بصدد حقل السوسيولوجيا في المغرب، باعتباره حقلاً لا يسوده التخصص بقدر ما تهيمن عليه نزعة بينية تكاملية (Inter-disciplinarité)؟ في إطار هذه الصعوبة، يمكن التمييز بين موقفين:

ـ موقف عبد الكبير الخطيبي: ضرورة التمييز بين البحث السوسيولوجي والبحث الاجتماعي انطلاقاً من مقياسين: وجود التصور السوسيولوجي، كمقصد وكمنهج، لدى الباحث، ثم احترام حد ادنى من القواعد العلمية[١].

ـ موقف آدم (Adam)[٢]: كيف يمكن إغفال اسماء مثل موليراس (Moulieras)، ودوتي (Doutté)، وليفي بروفنسال (Levi-Provençal)، لوتورنو (Letourneux)، رغم انها لا تدخل في السوسيولوجيا بمعناها الضيق؟ ان التمييز بين السوسيولوجيا والتاريخ الاجتماعي والاثنولوجيا والعلم السياسي امر مشوه للواقع من جهة، ومزيف للعلاقات الحقيقية بين مختلف العلوم الاجتماعية من جهة ثانية.

موقفان متباينان كل التباين، موقف المتخصص الذي يؤدي بصاحبه الى احصاء ٦٧ عنواناً سوسيولوجياً[٣] فقط، وموقف مؤرخ البحث الاجتماعي الذي يضعنا امام ٢١٩٨ عنواناً[٤]!

ثالث صعوبة تعترض مؤرخ السوسيولوجيا تكمن في عملية التصنيف. وبديهي ان نقول ان التصنيف معناه انتقاء واقصاء من جهة، ثم دمج وتركيب من جهة ثانية. فلا بد للمؤرخ من ان يختار من بين الكتابات تلك التي يعتقد انها ارتفعت الى مستوى الجدية والعلمية. لكن النظرة الى العلمية تختلف من مؤرخ لآخر، ومن باحث لآخر. فعلى سبيل

---

(١) Abdel Kebir Khatibi, *Bilan de la sociologie au Maroc*, traduction personnelle (Rabat: Association des sciences de l'homme, 1967), p. 5.

(٢) André Adam, *Bibliographie critique de sociologie, d'ethnologie et de géographie humaine du Maroc*, Mémoires du centre de recherches anthropologiques, préhistoriques et ethnographiques [CRAPE] (Agler: CRAPE, 1972).

(٣) Khatibi, Ibid.

(٤) Adam, Ibid.

المثال، يشكل حب التناقض والالتباس، والميل الى الايحاء من خلال عبارات وكلمات متعددة المعاني، عنصراً اساسياً في التحليل الموضوعي في نظر بيرك (J. Berque).
وطبيعي ان يتساءل الخطيبي: «الى اي حد تظل هذه الطريقة في ادماج الحساسية في العلم من قبيل الممكن؟»(٥).

اضافة الى الانتقاء، يضطر المؤرخ الى الدمج بين ابحاث مختلفة من اجل انشاء الحادث السوسيولوجي. فبما ان مهمة المؤرخ لا تقف عند السرد، وتستلزم التركيب، تظهر اهمية المقاييس المعتمدة لأن التصنيف (التركيب) يختلف ويتغير بتغير المقاييس.

يمكن إجمال المقاييس التي يمكن اتباعها في تأريخ علم الاجتماع في المغرب في:

١ ـ **المقياس الزمني**: اي الدمج بين الابحاث حسب الانتماء التاريخي. ويؤدي هذا المقياس الى التمييز بين سوسيولوجيا ما قبل كولونيالية (خلدونية مثلاً) وسوسيولوجيا كولونيالية (١٩١٢ ـ ١٩٥٦) وسوسيولوجيا ما بعد كولونيالية.

٢ ـ **المقياس الجغرافي**: وهو التمييز بين الابحاث حسب اهتمامها بالسهول او الجبال، بالمدينة او بالبادية(٦).

٣ ـ **المقياس العرقي**: وهو المؤدي ـ داخل السوسيولوجيا الكولونيالية الى التمييز بين البرابرة والعرب، بين العرف والشرع.

٤ ـ **المقياس اللغوي ـ السياسي**: التمييز بين السوسيولوجيا الناطقة بالفرنسية (التابعة للحماية الفرنسية/ المحلية الوطنية/ التابعة للمؤسسات الجامعية الفرنسية بعد انتهاء الحماية) والسوسيولوجيا الناطقة بالاسبانية (إبان/ بعد الحماية) والسوسيولوجيا الناطقة بالانكليزية (قبل/ اثناء/ بعد الحماية) والسوسيولوجيا الناطقة بالعربية.

٥ ـ **المقياس المؤسسي** (Institutionnel): المؤدي الى التمييز بين السوسيولوجيا الجامعية الاكاديمية والسوسيولوجيا الحكومية (اثناء/ بعد الحماية) والسوسيولوجيا الحرة (المقاولات والشركات والجمعيات).

٦ ـ **المقياس الايديولوجي**: همه التمييز بين السوسيولوجيا الممهدة والمبررة

---

(٥) Khatibi, Ibid.

(٦) من بين ٥٦٦ إحالة من الانثروبولوجيا الجهوية بالمغرب قبل ١٩٦٥، ٦٢,٥ بالمائة منها يتعلق بالجبل، ٢٣,٥ بالمائة بالمناطق الشبه الصحراوية والصحراوية، و١٤ بالمائة فقط بالسهول. قام بهذا الاحصاء حول ببليوغرافيا آدم (Adam)، الباحث المغربي باسكون. انظر: Paul Pascon, «Segmentation et stratification dans la société rurale marocaine,» *BESM*, no. 138-139 (1979), p. 106.

للاستعمار (قبل/ اثناء/ بعد الحماية) والسوسيولوجيا المضادة للاستعمار (اثناء/ بعد الحماية).

٧ ـ المقياس الديني: التمييز بين س. المسلمين، وبين س. اليهود، وس. النصارى في المغرب (قبل/ اثناء/ بعد الحماية)، ثم التمييز بين سوسيولوجيا الاسلام العالِم (بكسر اللام) وس. الاسلام الشعبي (عبادة الاولياء مثلاً).

٨ ـ المقياس المنهجي ـ المعرفي: التمييز بين سوسيولوجيا وهمية وس. تأويلية، بين س. علمانية وضعية و س. فينومينولوجية.

٩ ـ مقياس المبحث (Thématique): التمييز بين س. القبيلة، وس. العائلة، وس. القانون، والسوسيولوجيا الصناعية، وس. الثقافة...

إن اعتماد مقياس من هذه المقاييس المختلفة يؤدي الى انتقاء معين، والى دمج خاص في كل حالة، اي الى كتابة تاريخ مختلف والى قراءة متميزة. وتستلزم الموضوعية ان يكون الحوار بين القراءات المتعددة الممكنة على نمط التفتح والتكامل والاحترام.

هدف هذه الاعتبارات العامة هو ابراز الطابع النسبي (والناقص حتماً) لهذه الورقة، بمعنى انها تعني نفسها كقراءة لا تحتكر حقيقة تاريخ علم الاجتماع المغربي لوحدها!

أولاً: تاريخ علم الاجتماع في المغرب الكولونيالي: مؤسسات واعلام ومؤلفات

يمكن اعتبار الفترة الممتدة بين ١٨٩٥ و١٩٣٠ مرحلة ما قبل سوسيولوجية، باعتبارها الفترة التي شاهدت ظهور المؤسسات الرئيسية التي ستحتضن البحث السوسيولوجي من جهة، وتبلور الشروط الايديو ـ نظرية التي ستعمل السوسيولوجيا في احضانها من جهة اخرى.

لماذا سنة ١٨٩٥؟ انه تاريخ ظهور الجزء الاول من كتاب مولييراس **المغرب المجهول**، وهو اول بحث اثنولوجي متكامل حول مناطق مغربية[٧]. ولماذا سنة ١٩٣٠؟ انه تاريخ ظهور اول اطروحة في السوسيولوجيا حول المغرب (منطقة سوس): «البرابرة

(٧) Auguste Moulieras, *Le Maroc inconnu*, 2 vols., Maroc septentrional, vol. 1: *Exploration du Rif: 22 ans d'exploration dans cette contrée mystérieuse de 1872 à 1893, importantes révélations de voyageurs musulmans sur le pays, les habitants, coutumes, usages,...* (Paris: André, 1895), vol. 2: *Exploration des Djebala: etude, geographique et sociologique* (Paris: Challamel, 1899).

والمخزن»[٨]. لمونتاني (Montagne) . ان هذه الاطروحة حول البرابرة صادفت اعلان الظهير البربري (١٩٣٠ كذلك) الذي ارادت الحماية بموجبه تقسيم المغرب الى منطقة شرع تابعة للمخزن والى منطقة عرف (بربرية) تابعة للاقامة العامة (فرنسا) .

يتموضع كتاب موليبراس داخل سلسلة الابحاث الاجتماعية التي اشرف على تنظيمها الحاكم العام كامبون (Cambon) (١٨٩٠) في الجزائر. فقد كان كامبون من الدعاة الى توظيف الدراسات الاجتماعية في الغزو الكولونيالي ، وفي الادارة الكولونيالية . ذلك ان «الحصول على المستعمرات لم يبق شيئاً دامياً ومخجلاً ، كما كان الامر في احتلال الجزائر . . . ان الثقة الوضعية الجديدة في الابحاث الاجتماعية جعلت من الاستعمار ذي الاساس العلمي شيئاً ممكناً»[٩]. ومن ثمة ، يغدو من السهل ادراك دور الاستطلاع الاثنوغرافي في العملية الاستعمارية . وموليبراس ، بصفته صاحب استطلاع من هذا النوع ، كان رجلاً محباً للعقل والعلم ، ووطنياً يحلم بفتح المغرب العتيق المنغلق ، وبتقديمه الى فرنسا ، إلهة العقل والحرية! نجد دراسات من النوع نفسه عند باحث «جزائري» آخر، دوتي ، الذي قام بسلسلة من الاستطلاعات حول المغرب ، العض منها في كتابيه مراكش[١٠] و في القبيلة[١١]. كتابان كلاسيكيان في الاثنوغرافيا : جمع ووصف وتأويل لكل ما يتعلق بالحياة الاجتماعية من تغذية ولباس واعراس ، وطقوس فلاحية .

لكن دوتي لا يكتفي بالاستطلاع الاثنوغرافي ، القابل للتوظيف والاستغلال من طرف اللوبي الكولونيالي ، بل يصل به الامر الى كتابة تقرير سري حول الوضعية السياسية في الحوز[١٢](منطقة مغربية جنوبية) سنة ١٩٠٧ .

موضوع ذلك التقرير الشخصيات والجماعات المغربية التي يمكن لفرنسا ان تعتمد عليها من اجل الدخول الى المغرب . وفي هذا الاطار، يذكر دوتي بعض القواد في الجنوب ، وبعض الجماعات الدينية ، علاوة على الجزائريين الساكنين في المغرب والفئات الاجتماعية المنحدرة من اصل جزائري .

---

(٨) Robert Montagne, *Les Berbères et le Makhzen dans le sud du Maroc: essai sur la transformation politique des berbères sédentaires*, groupe chleuh (Paris: Librairie Félix Alcan, 1930).

(٩) E. Burke, «La mission scientifique au Maroc,» Actes de Durham, recherches récentes sur le Maroc moderne. traduction personnelle, *BESM Documents* (1979), p. 39.

(١٠) Edmond Doutté, *Marrakech* (Paris, 1905).

(١١) Edmond Doutté, *En Tribu* (Paris: Geuthner, 1914).

(١٢) Paul Pascon, «Anthropologie et colonialisme,» Le rapport «secret» d'Edmond Doutté: situation politique du Haouz (1 janvier 1907), dans: *Etudes rurales* (Rabat: SMER, 1980), pp. 241-261.

ان اهتمام موليراس ودوتي بالمغرب يعبر عن رغبة فرنسيي الجزائر، ساسة وعلماء، في تسيير الدخول الاستعماري (الفرنسي) الى المغرب. لكن «رغم كونهم هيمنوا على البحث في المغرب في بداية القرن العشرين، لم تكن طريقة تفكيرهم مطابقة تماماً ـ حسب بورك Burke (١٣) ـ للمذاهب الاستعمارية الجديدة للحزب الاستعماري».

ذلك مما ادى الى خلق «البعثة العلمية» في طنجة (سنة ١٩٠٣ ـ ١٩٠٤) من طرف أ. لوشتوليي (A. Le Châtelier)، وهو استاذ «للسوسيولوجيا والسوسيوغرافيا الاسلامية» في (Collège de France). وبالطبع، كان لهذه المبادرة الفرنسية (الباريسية) وقع سيء على مدرسة الجزائر (موليراس، دوتي ـ باسي ـ (Basset) . . .) التي كانت تنتظر ان تسند اليها مهام البحث العلمي في المغرب، خصوصاً بعد تعيين ج. سالمون (G. Salmon) مديراً للبعثة. ومن ثمة، حاولت «مدرسة الجزائر» التشكيك في قيمة سالمون العلمية، فاتهمته بعدم الكفاءة وبعدم التخصص. أليس سالمون عالم حفريات بالاساس؟ أليس جاهلاً بكل ما يتعلق بافريقيا الشمالية، وبلغتها في المقام الاول؟

وعلى الرغم من تلك الاتهامات او بفضلها، استطاع سالمون بعد تعيينه بشهور قليلة، اصدار العدد الاول من «المحفوظات المغربية» (Archives marocaines). ولم يستطع دوتي، رغم عدائه ان يخفي اعجابه بالعمل: «لقد قرأت المحفوظات المغربية لسالمون. ان ذلك الشاب قد عمل بشجاعة، وادى مهمته، حتى نهاية الامر، بطريقة مشرفة»(١٤).

ظهرت كذلك، الى جانب «المحفوظات المغربية» ـ وانطلاقاً من سنة ١٩٠٦ ـ «مجلة العالم الاسلامي» (Revue du monde musulman)، وقد اسسها أ. لوشتوليي. وفي سنة ١٩٠٧، اصبح إ. ميشو ـ بيلير (E. Michaux-Bellair) مديراً للبعثة العلمية: «ان هدف هذه البعثة هو البحث في عين المكان عن وثائق تسمح بدراسة المغرب وبإعادة تركيب تنظيمه وحياته، ليس فقط بمساعدة الكتب والمخطوطات بل وكذلك بفضل المعلومات الشفوية، وتراث القبائل وجماعات الطرق الدينية (Confréries) والاسر. ان الامر يتعلق اذن منذ البداية بدراسات سوسيولوجية»(١٥). ولا يخفي ميشو ـ بيلير ارتباط هذه الدراسات بمهمة تسهيل ومساعدة الدخول الاستعماري. فالهدف من خلق المحفوظات المغربية، ومن وضع قائمة وصفية «لمدن وقبائل المغرب» (Villes et tribus du Maroc) هو «التعرف على الميدان الذي يمكن

(١٣) Burke. «La mission scientifique au Maroc.» p. 42.

(١٤) Lettre de Doutté, du 27 mai 1904, dans: Burke, Ibid.

(١٥) E. Michaux-Bellaire, *La mission scientifique du Maroc* (Rabat: Services des renseignements. 1925).

ان ندعى يوماً للعمل فيه، وحتى نتصرف عن وعي ودراية»(١٦).

يمكن اعتبار ميشو- بيلير المخطط الاول لمسيرة السوسيولوجيا الكولونيالية. ففي مقاله «السوسيولوجيا المغربية»(١٧)، يرى انه من الواجب على السوسيولوجيا ان تنقسم الى ثلاثة حقول: سوسيولوجيا المخزن، السوسيولوجيا الاسلامية، السوسيولوجيا المغربية. على الاولى ان تهتم بالمدن وبمناطق نفوذ المخزن بصفة عامة (مناطق الشرع)، اما الثانية فموضوعها دراسة المظاهر الاسلامية الرسمية والسنية. اما مبحث الثالثة، فالقبائل البربرية والتركيز على استمرار الرواسب الماقبل الاسلامية فيها على صعيد المعتقدات والمؤسسات والممارسات. وبديهي ان الاتجاه الثالث هو اهم محور، لأنه يعكس، في نظر ميشو- بيلير، خصوصية العالم البربري، واستقلاليته عن المخزن والشرع.

في الحادي عشر من تشرين الاول/ اكتوبر سنة ١٩١٣، صدر ظهير عن الحماية اصبحت البعثة العلمية مؤسسة قانونية بموجبه، مهمتها «جمع الملخصات التي اقيمت في مختلف المناطق حول الظروف الاثنولوجية والتاريخية والسوسيولوجية والاقتصادية والادارية لمدن وقبائل المغرب. بالاضافة الى اعمال اعوان الحماية حول السوسيولوجيا والسياسة الاهلية»(١٨).

وهكذا يتبين ان السوسيولوجيا في بداياتها في المغرب كانت مؤسسة ادارية وسياسية في خدمة الحماية. فالعلاقة بين السياسة (الاستعمارية) والسوسيولوجيا علاقة جدلية، علاقة اخذ وعطاء، علاقة يؤثر داخلها كل طرف على الآخر: السياسة تحدد خطوط البحث السوسيولوجي، والسوسيولوجيا تزكي، معرفياً، القرارات السياسية. وفعلاً، كان ليوتي (Lyautey) مثل كامبون من انصار الاستعمار السلمي، العلماني، المرتكز على التحكم في القوى الداخلية (الاهلية) دون المس بها، ودون مجابهتها بعنف او بطريقة مباشرة.

والى جانب البعثة العلمية، انشأت الاقامة العامة، سنة ١٩١٩ «القسم السوسيولوجي» الذي كان يرتبط بها مباشرة بصفته مصلحة مخابرات خاصة.

وفي سنة ١٩٢٠، وصل ج. هاردي (G. Hardy) الى المغرب حيث تم تحت اشرافه التوحيد بين «البعثة العلمية» و«المدرسة العليا للغة العربية واللهجات البربرية» و«القسم السوسيولوجي» في «المعهد العالي للدراسات المغربية» (IHEM). وبالطبع

---

(١٦) المصدر نفسه.

(١٧) E. Michaux-Bellaire, «Sociologie marocaine.» Archives marocains, vol. 27 ([Paris]: Publication de la mission scientifique du Maroc, 1927).

(١٨) Michaux-Bellaire, *La mission scientifique du Maroc.*

كان المعهد يضم قسماً خاصاً بالاثنولوجيا والسوسيولوجيا المغربية (القسم السابع) تحت اشراف ر. مونتاني نفسه، وبدا المعهد يصدر مجلة (Hesperis) انطلاقاً من سنة ١٩٢١. وجاءت سنة ١٩٣٠ كتتويج لهذه المرحلة التمهيدية حيث تم انجاز (ونشر) اول عمل سوسيولوجي بالمعنى الدقيق، اطروحة مونتاني: «البرابرة والمخزن».

ثانياً: السوسيولوجيا الكولونيالية: الاتجاهات الرئيسية

١ ـ النزعة البربرية

لا شك ان تبعية البحث السوسيولوجي في المغرب الى الادارة الاستعمارية تعني، بتعبير آخر، حضور الايديولوجيا في صميم البحث العلمي. كيف يجب قراءة ذلك الحضور؟ انه من جهة حضور مؤطر للبحث، ومن جهة اخرى حضور مشوّه للواقع.

لا يمكن القول ان السلطة الاستعمارية تبنت النموذج العرقي (برابرة ـ عرب) دون الاهتمام بالامكانيات النموذجية الاخرى من اجل التحكم في سياسة المغرب الداخلية. صحيح ان التركيز على التقابل العرقي من شأنه ان يسهل مأمورية الحماية، لكن، كان هنالك الى جانب ذلك النموذج، مشروع ترتيب طبقي للمجتمع المغربي ينعكس جيداً في ايديولوجيا ليوتي حول التعليم. فمحاربة المخزن لا تتم من خلال توظيف العنصر البربري فقط، بل وكذلك عن طريق خلق إما طبقات اجتماعية متوسطة حاملة وحامية لقيم الحداثة (نموذج موران (Mauran))، واما طبقة عاملة ترمز وتجسد الحضور الكولونيالي (الصناعي) وتناهض بالتالي فئة المثقفين والبرجوازية الوطنية (نموذج مونتاني).

الا ان السوسيولوجيا، بتركيزها على النموذج العرقي، اظهرت ان السياسة العرقية كانت اسهل سبيل يمكن اتباعه بالنسبة للحماية. ذلك ان التقابل بين العرب والبرابرة آلية سهلة الاستغلال والتوظيف بالنظر الى عدة معطيات، بخلاف السياسة الطبقية التي تتطلب امرين يصعب تحقيقهما في فترة وجيزة، وهما تعميم التعليم ونشر الصناعة.

انطلقت الحماية من ادراك التقابل بين العرب والبرابرة كواقع اجتماعي موضوعي، على البحث السوسيولوجي ان يحلل مختلف مظاهره. والواقع ان ارادة التقسيم، بصفتها المحرك الاساسي في السياسة الاستعمارية، هي التي ادت الى اصطناع الكائن البربري: لهجة خاصة (لهجات) وعرف مستقل عن الشرع الاسلامي، وتنظيم اجتماعي ـ سياسي بدائي. وطبعاً كان وما يزال لاختلاف الكائن البربري انعكاس على المستوى السيكولوجي، فالبربري يرمز الى الطيبوية البدائية، والى الشجاعة والاخلاص، والى حب العمل. انه الخير في كلمة واحدة على خلاف الشر/ العربي/ الاسلامي.

وتؤدي الاسطورة البربرية الى ادراك العرب والاسلام كقوى استعمارية تسلطت على السكان الاهليين، على البرابرة، لتسلب منهم ممتلكاتهم وهويتهم على الخصوص. ومن ثمة، يصبح دور الحماية هو الدفاع عن البربري المضطهد، الذي حافظ، رغم طول «الاستعمار الاسلامي»، على اصالته، وعلى استقلاليته، (وجود رواسب وثنية واحيائية، روح الديمقراطية، التمرد ضد المخزن...). وكان اعلان «الظهير البربري» (١٦ ايار/مايو ١٩٣٠) بمثابة اعطاء صبغة قانونية (وواقعية) للاسطورة البربرية. فبما ان الجماعات العرقية هي التي تسير شؤون القبائل البربرية، وبما انه ليس لهذه الجماعات وجود شرعي وقانوني، فإن ظهير سنة ١٩٣٠ يعطيها الشخصية القانونية ويلحقها، لا بالقضاء الشرعي (المخزن)، وانما يجعلها تابعة للاقامة العامة. ان الظهير البربري خطوة جريئة نحو تنصير البرابرة.

وبالنظر الى ارتباط السوسيولوجيا بالسياسة، لا يملك المرء نفسه من التساؤل عن دور البحث السوسيولوجي في تحضير الظهير البربري. يقول آدم: «يجب ان نتساءل، لا فيما اذا كانت السياسة التي ساهم فيها علماؤنا قابلة للادانة، بل فيما اذا كانت مشاركتهم في تلك السياسة قد اثرت على ملاحظاتهم وعلى احكامهم»[19]. كيف لا وميشو ـ بيلير لا يخفي الدور الاستعماري المنوط بالسوسيولوجيا؟ ان التقابل بين البرابرة والعرب ليس اكتشافاً للسوسيولوجيا، انه على العكس من ذلك الارضية الايديولوجية الخطيرة المؤسسة للبحث السوسيولوجي، بمعنى ان كل اكتشافات السوسيولوجيا مشروطة بذلك التقابل. دفاعاً عن مونتاني، الذي تزامنت اطروحته والظهير البربري يكتب ج. بيرك قائلاً: «بقي ر. مونتاني ـ سنة ١٩٣٠، وهو تاريخ ظهور اطروحته ـ بعيداً، وبذكاء عن مبادرة كارثية، مبادرة الظهير البربري»[20].
لكن لسيريك (Cerych) موقف آخر: «يجب علينا ان نلاحظ ان جماعات اخرى غير الكنيسة قد لعبت دون شك دوراً في تحضير ذلك القانون. ونفكر مثلاً في سوسيولوجيي فرنسا في تلك الفترة، وبالخصوص اخصائيي الاعراف البربرية الذين كان الكثير منهم يدافع عن فكرة نقل البرابرة مباشرة من حضارتهم الماقبل الاسلامية ـ نسبياً الى حد الآن ـ الى مرحلة الحضارة الغربية. ان تأثيرهم في تحرير الظهير البربري شيء مؤكد»[21].

إن السببية بين السياسة والسوسيولوجيا، في حالة المغرب الكولونيالي، علاقة

---

(١٩) Adam, *Bibliographie critique de sociologie, d'ethnologie et de géographie humaine du Maroc*, p. 24.

(٢٠) Jacques Berque, «Cent vingt ans de sociologie maghrébine,» *Annales ESC*, no. 3 (juillet 1956), p. 311.

(٢١) L. Cerych, *Européens et Marocains (1930-1956): sociologie d'une décolonisation* (Bruges, Belgique: Edition Tempel, 1964), pp. 13-14.

صعبة التحديد، بمعنى انها ليست سببية احادية الجانب. صحيح ان هناك اسبقية السياسة على السوسيولوجيا. ففي تقرير ١٩١٤[٢٢]، يمكن قراءة ما يلي: «يجب ان نتجنب اسلمة (islamiser) وتعريب البرابرة. واذا كان من الضروري ان يتطوروا، فعلينا ان نوجه تطورهم نحو ثقافة اوروبية واضحة وليس نحو ثقافة اسلامية هرمة». طبعاً، جاء هذا التقرير قبل اعمال مونتاني، لكنه جاء متزامناً واعمال ميشو ـ بيلير بصفة خاصة، ومطابقاً لروح «البعثة العلمية» بصفة عامة. جاء التقرير كذلك بعد ظهور جزء مهم من الانتاج الاثنوغرافي الفرنسي حول البرابرة. وكيفما كان الامر، يمكن ان نتساءل عن الخطوط العريضة لاطروحة مونتاني.

تعنى هذه الدراسة بالبحث في «الجمهوريات البربرية»، حسب تعبير مونتاني نفسه. وبالتالي، يمكن اعتبارها عملاً يندرج تحت اطار السوسيولوجيا السياسية. يتعلق الجزء الاول بموضعة «سوس» في المغرب وفي التاريخ، في حين يشكل الجزء الثاني وصفاً «للدولة البربرية الصغيرة»: المؤسسات، الوحدات الاجتماعية، القيم السياسية، العلاقات الاجتماعية. تقوم تلك «الدولة» على مبدأ ديمقراطي (تمثيلية الجماعة) من حيث الشكل. اما في الواقع، فإن تكوين الجماعة، كمؤسسة تسهر على تسيير الشؤون الداخلية (على مستوى الدوار (Hameau) او «الفخضة» (Sous-fraction) او الفرقة (Canton) او القبيلة (Tribu)) والعلاقات الخارجية (مع القبائل المجاورة، تكوين «اللف»، شبه اتحاد كونفدرالي) يخضع الى مقاييس تحترم وتعكس علاقات التراتب: السن، الجنس، عدد افراد العائلة، عدد الذكور في العائلة، ملكية العائلة، الانحدار من سلالة شريفة. وتؤدي علاقات التنافس والصراع السائدة داخل القبيلة الى استبداد «أمغار» (شيخ) بالسلطة، فيبسط نفوذه، لا داخل القبيلة نفسها فحسب، بل على مجموعة من القبائل المحيطة. وفعلاً، يبين مونتاني في الجزء الثالث كيفية انتقال السلطة من الجماعة الى الامغار، وكيفية تحول القبيلة الى نظام «اوليغارشي».

ان توسع نفوذ «الامغار» يقوده الى منصب «القايد». ذلك انه يكسب في الوقت نفسه ثقة المخزن (السلطان هو الذي يعينه قائداً) لأنه يتعهد بجمع ضرائب القبيلة وتأديتها، وثقة القبيلة لأنه يقيها من «الحركات» السلطانية.

ومن ثمة، تشكل مؤسسة «القايد»، ان صح التعبير، وسيلة لاخضاع القبائل البربرية الى المخزن، وحلقة في طريق بناء الامبراطورية الشريفة الموحدة. وطبعاً، لا يخلو ذلك المسلسل من مخاطر، لأن توسع نفوذ القايد يؤدي به في بعض الحالات الى التمرد ضد المخزن نفسه، والى عقد معاهدات مع القوى الاستعمارية. وذلك ما حدث

---

(٢٢) P. Coatalen. «Ethnologie barbare.» dans: *Annales marocaines de sociologie* (Rabat: Institut de sociologie, Association des sciences de l'homme, 1970), p. 6.

بالفعل، تبعاً لتوصيات دوتي في تقريره السري المشار اليه اعلاه.

كان التعارض بين البرابرة والمخزن مشروعاً ايديولوجياً (ونظرياً) ينبغي على السوسيولوجيا اثباته. ومن ثمة، فإن اطروحة مونتاني تبدو، خصوصاً عند تزامن ظهورها واعلان الظهير البربري، بمثابة ذلك الاثبات العلمي المنتظر من السوسيولوجيا.

ثاني عمل سوسيولوجي كبير حول البرابرة نجده عند بيرك: «البنيات الاجتماعية في الاطلس الكبير»[٢٣]. لكن الذي يميز هذه الاطروحة انها لا تقبل الاندماج بسهولة في الايديولوجيا البربرية الكولونيالية. فمن اهم الاشكالات التي عالجتها هذه الدراسة العميقة علاقة العرف بالشرع. ويرى بيرك ان تلك العلاقة لا يمكن ان تخضع للنمذجة وللتوحيد[٢٤]، بمعنى انها تتغير بتغير المناطق البربرية. وعلى كل حال لا وجود لقبيلة بربرية ينعدم فيها الشرع بتاتاً، حسب تصريحات الاثنوغرافيا الكولونيالية نفسها[٢٥]. ان علاقة العرف والشرع علاقة تناقض وصراع، وعلاقة تداخل واستيعاب في الوقت نفسه، بمعنى ان الاختلاف (المجرد) لا يشكل نسفاً للوحدة العميقة التي تجمع بينهما في كلية يطبعها الانسجام والتمزق. «ففي النظم القانونية الشمالية الافريقية، لا يرتد الجدال بين المشرق وافريقيا الى صراع بين قانونين. انه ليس ايضاً جدالاً بين قانون شرقي وسلوك محلي، بين نموذج وعرف»[٢٦]. ومن ثمة على السوسيولوجيا القانونية ان تكون في البداية «مجرد فينومينولوجيا للاختلافات والتشابهات»[٢٧]، لأنها عاجزة عن تفسير الاختلاف والتعدد اللذين تنطلق منهما. والواقع ان التناقض ليس دليلاً على عدم الانسجام وعلى فقدان الهوية بقدر ما يكون «طابع اللاتجانس والتقطع رمزاً للاصالة»[٢٨] يجب اذن الاقلاع عن فكرة تناقض جذري و«أبدي» بين الشرع والعرف، وادراكه كأساس إدراكاً وهمياً للواقع. في هذا الاطار، كان بيرك، اثناء

---

(٢٣) Jacques Berque, *Structures sociales du Haut-Atlas* (Paris: Presses universitaires de France, 1955).

(٢٤) انظر محاولة ج. مارسي (G. Marcy) (في اطار الانثولوجيا القانونية) اعتماداً على مقياس «معامل نكوصْ البدائي» (Cofficient de primitivisme dégressif) بين التشريعات العربية في: G. Marcy, «Le problème du droit coutumier berbère,» *La France méditerranéenne et africaine* (Paris), no. 1 (1939).

(٢٥) الاستثناء الوحيد في هذا الصدد هو ما كتبه موليراس عن «زكراوة»: «الذين يرفضون الاسلام عقيدة وعبادة ومعاملة»، انظر: A. Moulieras, *Une tribu zénète anti-musulmane au Maroc: les Zkara* (Paris: Challamel, 1904).

(٢٦) Jacques Berque, «Problèmes initiaux de la sociologie juridique en Afrique du nord,» *Studia Islamica*, no. 1 (1953), p. 141.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ١٤٣.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ١٤٧.

دراسته لسكساوة يترك المشاكل والاحداث تقدم اليه(٢٩)، عوض ان ينطلق في البحث عنها، بمساعدة تقنية غير ملائمة ومن خلال اشكاليات مسبقة ووهمية. وقد ادى ذلك الحذر الذي يدل على احترام الواقع الى فصل مفهوم القبيلة عن مفهوم القرابة الامبريقية (العظم الاخس). فالقبيلة، رغم كونها تحمل اسم جد مشترك، تنحل في نهاية المطاف الى وحدة ترابية ذات طابع سياسي محض. وخلافاً لاطروحة مونتاني، لا يحتل البعد السياسي مكانة مركزية بل يؤكد بيرك على العلاقة المثيرة للانتباه، في سكساوة، بين الاقتصادي والاجتماعي. ان تضخم هذا المستوى الاخير لا يطابق هشاشة النشاط الاقتصادي السكساوي، كما يتجاوز الى حد بعيد كل امكانات المحيط الايكولوجي.

ان المهم بالنسبة لنا في تقديم عملي مونتاني وبيرك ليس هو القيام بتلخيص متكامل حولهما. إن ما نريد الاشارة اليه هو ان اطروحة مونتاني تحاول اثبات ايجابية الورقة البربرية، انها ورقة رابحة في عملية الغزو الاستعماري العلماني، لكنها فقدت الكثير من مصداقيتها (وفعاليتها) في الخمسينات، خصوصاً بعد اندلاع الحركة الوطنية. لم تبق الورقة البربرية ورقة رابحة عندما تناول بيرك قبيلة سكساوة بالبحث. وذلك ما جعله، بالاضافة الى تقهقر الايديولوجيا الاستعمارية بعد الحرب العالمية الثانية، قادراً على الانصات الفعلي والموضوعي للكائن المستعمر، بربرياً كان او عربياً. يقول بيرك «كنا ندرك الشمال الافريقي انطلاقاً من منظورنا، في حين انه ينبغي ادراكه في اطار مشاكله الخاصة وتعقده الداخلي. وفي كلمة واحدة، يتوجب فهمه انطلاقاً من منظوره الخاص، اي من تأويلاته الخاصة بالاساس»(٣٠).

ان تاريخ السوسيولوجيا الكولونيالية في المغرب، عرف بخصوص النزعة البربرية لحظتين رئيسيتين: لحظة مونتاني (١٩٣٠) وهي لحظة نضج السياسة البربرية، ثم لحظة بيرك (١٩٥٥) وهي لحظة افلاس السياسة البربرية على الصعيد النظري والعلمي. لكن ذلك الافلاس، المتوقع منذ تشكل الحركة الوطنية (١٩٣٦)، ترك المجال الى الورقة الاستعمارية الثانية، ورقة التصنيع والتحديث.

٢ ـ النزعة التغريبية

ان اقوى لحظة ثانية في السوسيولوجيا الكولونيالية، بعد اللحظه البربرية (١٩٣٠)، تتواجد في بداية الخمسينات. انها لحظة تعكس مسلسل تصنيع المغرب وما ترتب عنه من تحولات اجتماعية بالاساس. انها مرحلة نضج النموذج الطبقي، كنموذج قادر على

(٢٩) Berque, *Structures sociales du Haut-Atlas*, avertissement, p. III.

(٣٠) Berque, «Problème initiaux de la sociologie juridique en Afrique du nord.» p. 144.

تعويض النموذج العرقي (النزعة البربرية) من اجل ضمان استمرار مصالح الحماية. أليس الهدف الذي رسمه مونتاني لهذا النموذج هو خلق بروليتاريا مرتبطة بالرأسمال «الميتربولي»، ومناوئة للبرجوازية الوطنية؟ وللقيم الدينية والاجتماعية التقليدية؟ بداية الخمسينات شهدت اذن نشاطاً سوسيولوجياً مكثفاً من اجل تقويم مسلسل التصنيع والتكديح. ومرة اخرى، يبرز اسم مونتاني في هذا الميدان، حيث اشرف على بحث ميداني واسع النطاق يهتم بظاهرتين: «الهجرة في القبائل»، و«البروليتاريا المغربية في مدن الشمال». وتشكل الظاهرتان الجزئين الرئيسيين للكتاب الذي الفه مونتاني نفسه عن: **نشأة البروليتاريا المغربية**. بحث ميداني جماعي (١٩٤٨ ـ ١٩٥٠)[٣١]. وفعلاً شارك في ذلك البحث الكثير من ضباط الشؤون الاهلية والمراقبين المدنيين، بالاضافة الى اساتذة[٣٢]، والى اطباء[٣٣].

اقتصرت دراسة «الهجرة في القبائل» على منطقتي مراكش واغادير بالاساس، اي على البرابرة (الشلوح). اما القبائل العربية المتواجدة في السهول «الاطلنتيكية»، فإنها لم تخضع للبحث، بالرغم من كونها «تصدر» اكبر عدد من المهاجرين الى المدن الصناعية. اما دراسة البروليتاريا في المدن، فإنها شملت مدن آسفي، والمحمدية والدار البيضاء، وقنيطرة والرباط. بتعبير آخر، استهدف البحث اولاً تحديد نسبة الهجرة على صعيد القبائل المدروسة وكذلك تحديد المدن المقصودة، ثانياً احصاء الجدد (neo-citadins) في مكاني السكنى والعمل، وحسب الاصل.

بالطبع، لم تنحصر مهمة مونتاني في جمع المعلومات حول الهجرة القروية، وانما تجاوز ذلك المستوى الوصفي لبلوغ مهمة التفسير والتأويل. فالهجرة القروية لا تعود في نظره الى عوامل مثل سوء الظروف المناخية او نزع الاراضي من الفلاحين، بقدر ما ترجع الى استتباب الامن داخل المغرب (نهاية عهد «السيبة») والى تطور وسائل المواصلات.

ويصل مونتاني في نهاية المطاف الى طرح الاسئلة الاساسية بالنسبة للحماية: كيف سيندمج الكادح في المدينة العصرية؟ ما هي العلاقات التي ستقيمها البروليتاريا الجديدة مع البرجوازية الوطنية؟ ومع البرجوازية الاوروبية؟ هل ستعرف هذه الطبقة الناشئة روح التنديد والمطالبة؟ ام هل ستبقى مخلصة لقيم التقاليد الدينية والاجتماعية؟

إن الخلاصة الاساسية التي يتوصل اليها مونتاني هى ان الطبقة العاملة المغربية لا

---

(٣١) Robert Montagne, *Naissance du prolétariat marocain: enquête collective exécutée de 1948 à 1950* (Paris: Editions Peyronnet, [1952]).

(٣٢) Comme A. M. Baron, et surtout A. Adam.

(٣٣) Comme Jean Mathieu et Roger Manneville.

تشكل بعد قوة ثورية بقدر ما هي تجسيد مهم للشعور الوطني العارم آنذاك. انها بروليتاريا ما تزال قابلة للتعبئة انطلاقاً من مثل عليا تقليدية، بل متشبثة بروح اسطورية ـ سحرية، متخلفة بالنسبة للعقلانية السلفية السائدة في النخبة.

والى جانب هذا البحث المركزي، هنالك ابحاث ميدانية اخرى تابعة له من حيث الاطار والموضوع وتركز على نقاط فرعية من مشكل الهجرة القروية والتمدن ونشأة البروليتاريا. من تلك الابحاث، تجدر الاشارة الى اعمال آدم(٣٤)، وأ. م. بارون(٣٥)، وماثيو ومانوبيل(٣٦)، وهي كلها اعمال متممة لبحث مونتاني.

بالاضافة الى نشأة البروليتاريا، تتجلى عملية التغريب في نشأة طبقة متوسطة، وفي تطور الحياة الحضرية وتحولات البرجوازية. ففي دراسة مستقلة(٣٧)، يبين آدم كيف تكونت طبقة متوسطة بفضل التعليم، وكيف تتوجه تلك الطبقة الى الوظائف العصرية وتدافع عن قيم الحداثة في شكلها الغربي. وبالطبع لا تخلو نشأة هذه الطبقة الريادية من التأثير على مرافق الحياة الاجتماعية من لباس وسكنى وتحرر المرأة، حتى في المدن التقليدية مثل فاس(٣٨).

قبل اختتام هذه النظرة حول السوسيولوجيا الكولونيالية، تجدر الاشارة الى انها لم تتناول بالبحث موضوع الدين. والواقع ان غيابها في هذا الحقل افسح المجال واسعاً امام البحث الاثنولوجي لينصب بنهم على ذلك الحقل. ويمكن التمييز في ذلك الاهتمام بين اربعة محاور رئيسية:

ـ ظاهرة الشرفاء

ـ عبادة الاولياء

---

(٣٤) André Adam: «La prolétarisation de l'habitat dans l'ancienne médina de Casablanca,» *BESM*, vol. 12, no. 45 (1950) et vol. 13, no. 46 (1950); «La population marocaine dans l'ancienne médina de Casablanca,» *BESM*, vol. 13, no. 47 (1950) et vol. 16, no. 48 (1950), et «Le «Bidonville» de Ben Msik à Casablanca: contribution à l'étude du prolétariat musulman au Maroc,» *Annales de l'Institut d'études orientales* (Alger), vol. 8 (1949-1950).

(٣٥) Anne-Marie Baron, «Mariages et divorces à Casablanca,» *Hespéris*, vol. 40, 3e et 4e trimestres (1953), pp. 419-440.

(٣٦) Jean Mathieu et Roger Manneville, *Les accoucheuses musulmanes traditionnelles de Casablanca* (Paris: Publication de l'Imprimerie administrative centrale, [1952]).

(٣٧) André Adam, «Naissance et développement d'une classe moyenne au Maroc,» *BESM*, no. 68 (1955).

(٣٨) L. Villeme, «L'évolution de la vie citadine,» dans: *L'évolution sociale du Maroc* (Paris: Les cahiers de l'Afrique et de l'Asie, 1951).

ـ العرف والشرع

ـ الحقل الرمزي (طقوس ـ طب ـ وشم)

ثغرة اخرى لا تخلو من دلالة: لا وجود لعمل سوسيولوجي حول مدينة مغربية تقليدية. فالاطروحة الوحيدة حول فاس[٣٩] تندرج تحت التاريخ الاجتماعي.

وهكذا، يتبين ان السوسيولوجيا خضعت في ابحاثها اثناء الاستعمار الى مخطط محكم: استثمار الورقة البربرية في مرحلة اولى، مرحلة استقرار الحماية، ثم الانتقال الى الورقة التغريبية، من خلال رسملة وتصنيع المغرب، حتى يسقط المغرب، اقتصادياً واجتماعياً وسياسياً وفكرياً في التبعية، اي في شكل جديد (واخطر) من الاستعمار لا يكفي «الاستقلال السياسي» الشكلي لمواجهته بنجاح.

ثالثاً السوسيولوجيا بعد الحماية[*]

بعد الحصول على «الاستقلال»، عرفت السوسيولوجيا ثلاثة توجهات رئيسية في المغرب:

١ ـ استمرار البحث السوسيولوجي الفرنسي مباشرة بعد الاستقلال. ويمكن التمييز داخل هذا الاتجاه بين ثلاثة محاور:

أ ـ محور التمدن والتكديح[٤٠].

ب ـ محور تصفية الاستعمار، لا على مستوى الواقع فحسب، بل على صعيد الممارسة الفكرية كذلك، السوسيولوجية منها بالخصوص[٤١].

---

(٣٩) R. Letourneux, *Fès avant le protectorat: étude économique et sociale d'une ville de l'Occident musulman* (Casablanca: Publications de l'Institut des hautes études marocaines [IHEM], 1949).

(*) نص عرف تعديلات بالمقارنة مع النص الذي قدمته في ندوة تونس.

(٤٠) Jean Paul Trystram, *L'ouvrier mineur au Maroc*, contribution statistique à une étude sociologique (Paris: Larose, 1957); Jacques Berque, «Médinas, villeneuves et bidonvilles,» *Cahiers de Tunisie*, nos. 21-22 (1er et 2e trimestres 1958), pp. 5-42, et André Adam. *Casablanca: essai sur la transformation de la société marocaine au contact de l'Occident*, 2 vols. (Paris: Editions de Centre national de la recherche scientifique [CNRS], 1972).

(٤١) Jacques Berque: *Le Maghreb entre deux guerres* ([Paris]: Editions du Seuil, [1962]), et *Dépossession du monde* ([Paris]: Editions du Seuil, [1964]).

ج ـ محور المرأة والجنس[42].

٢ ـ بروز الاتجاه الانكلوساكسوني الذي يحاول تطبيقاً صريحاً وآلياً للنظرية الانقسامية[43] (Segmentarisme) على الظواهر الاجتماعية في المغرب. انه اتجاه ممدد للورقة البربرية[44] (الانقسامية ـ الانفصالية) في شكل نظري اكثر صرامة، بالنظر الى براءته المزعومة من كل هدف امبريالي. وذلك ما يميزه نسبياً عن منظري الظهير البربري. على كل حال، يمكن تلخيص الاطروحات الانقسامية في النقاط التالية:

ـ محورية ايديولوجية النسب/ اسطوريتها.

ـ سيادة الدين على السلطة: اساس التلاحم.

ـ التنظيم التعادلي: عدم التمايز الاجتماعي/ عدم تفرد (individualisation) الملكية.

ـ التضامن الآلـي / عدم تمركز السلطة.

ـ لاعقلانية/ تراتبية الاسلام القبلي (الاولياء).

٣ ـ ظهور سوسيولوجيا يفعلها المغاربة تسعى الى تحقيق المغرَبية والوطنية، وذلك من خلال التصدي الى التبعية الايديو ـ نظرية والمنهجية. الا انه يجب الاعتراف بوجود سوسيولوجيا تقنوقراطية/ سعيدة الى جانب تلك التي تحمل هاجس الاختلاف[45]. وهكذا، يمكن التمييز داخل سوسيولوجيا المغاربة بين قسمين:

---

(٤٢) N. Forget, «Femmes et professions au Maroc,» dans: F. N'Sougan Agblemagnon et al., *Images de la femme dans la société* (Paris: Les Editions ouvrières, 1964), et M. Martengon, «Attitudes vis à vis du travail professionnel de la femme marocaine,» *BESM*, no. 100 (1966).

(٤٣) Emile Durkheim, *De la division du travail social*, 9e ed. (Paris: Presses universitaires de France, 1960), et Edward Evans-Prichard, *The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of Nilotic People* (Oxford: Clarendon Press, [1960]).

(٤٤) Ernest Gellner: *Saints of the Atlas* (London: Weidenfeld and Nicolson; Chicago: University of Chicago Press, 1969); «How to Live in Anarchy,» *The Listener*, (3 April [1950]), and «Patterns of Rural Rebellion in Morocco: Tribes and Minorities,» *The European Journal of Sociology*, vols. 3-4 (1964), and G. M. Mart, «Segmentary Systems and the Role of the «Five Fifths» Tribal Morocco,» *Revue del'Occident musulman et de la Méditerranée*, no. 3 (1er trimestre 1967).

(٤٥) عبد الصمد الديالمي، «اشكالية الكتابة السوسيولوجية في المغرب: محاولة تركيبية،» المستقبل العربي، السنة ٧، العدد ٦٧ (ايلول/ سبتمبر ١٩٨٤)، ص ٢٨ ـ ٣٥.

أ ـ قسم تقنوقراطي بمعنى ان مصلحة ما من مصالح الدولة تكلف فريقاً من الباحثين (في علم الاجتماع) بالقيام بدراسة حول منطقة، او حول مشروع حتى يعتقد ان «السياسة التنموية» تقوم على ركائز علمية. ورغم ان التقليد الاستعماري اظهر بوضوح تبعية علم الاجتماع للسلطة، بل واستفادة الحكم من الممارسة السوسيولوجية (إخباراً وتنظيراً)، تظل مكانة السوسيولوجيا بالنسبة للدولة المغربية مكانة ثانوية وهامشية، بالنظر الى الزعم التقنوقراطي الرسمي. فمنذ عام ١٩٥٦ الى عام ١٩٨٤، نظمت السلطة اربعة ابحاث سوسيولوجية:

ـ قام بالبحث الاول فريق (Eiresh) [٤٦] بطلب من المكتب الشريف للفوسفات حول القرى المنجمية، وحول «مدينة» خريبكة بالخصوص. وقد استطاع الباحثان لازريف (Lazarev) وباسكون (Pascon) [٤٧] رسم الخطوط العريضة لتطور القرى المنجمية التي اصبحت شيئاً فشيئاً وحدات حضرية ذات طابع خاص ومتميز.

ـ اما البحث الثاني، فبمبادرة من المكتب الوطني للسقي (ONI) الذي كلف الفريق نفسه (Eiresh) بدراسة البنيات القروية التقليدية في مناطق تادلا، وحوض سبو، وسهول الغرب. وكذلك دراسة المأجورين الفلاحين[٤٨].

ـ المجموعة الثالثة من الابحاث تتمحور حول تحديد النسل وسياسة التخطيط العائلي. وكان لوزارة الصحة دور رئيسي في انجاز هذه الابحاث، بالتعاون مع مديرية الاحصاء والتخطيط[٤٩]. والواقع ان تلك الابحاث اتت بإيعاز من البنك العالمي للبحث والتنمية (BIRD) الذي يرى ان احد اسباب التخلف يكمن في الانفجار الديمغرافي[٥٠].

ـ تدور المجموعة الرابعة من الابحاث حول النمو الحضري، والتنظيم التقليدي للمكان، وكذلك حول انقاذ المدن العتيقة (نموذج فاس). ويساهم في هذه الابحاث، الى جانب علماء الاجتماع[٥١]، مهندسون معماريون تابعون لوزارة السكنى والتعمير. ومن المؤكد ان اغلبية تلك الابحاث لم تنشر بعد.

---

(٤٦) EIRESH. *Equipe interdisciplinaire de recherche et sciences humaines* (Rabat, 1959).

(٤٧) G. Lazarev et Paul Pascon, *Gestion des villages miniers* (Rabat, 1959).

(٤٨) G. Lazarev, «Le salariat agricole des fermes de colonisation,» *BESM*, nos. 101-102 (1966).

(٤٩) Ministère de la Santé, Division du plan et des statistiques, «Enquête d'opinion sur la planification familiale au Maroc,» *BESM*, nos. 104-105 (1967).

(٥٠) يبند باسكون هذا الموقف في: Paul Pascon, «Population et développement,» *BESM*, nos. 104-105 (1967).

(٥١) M. Bentahar, «L'organisation traditionnelle de l'espace,» *BESM*, nos. 141-142.

يتضح من هذا الجرد السريع ان السوسيولوجيا التقنوقراطية سوسيولوجية ظرفية غير خاضعة لمخطط تنموي واضح وشامل. ان فعل الدولة للسوسيولوجيا فعل اضطراري من اجل الحصول على قروض واعتمادات من هيئات دولية.

ب ـ قسم جامعي ويضم دراسات وابحاثاً ورسائل(٥٢)، كثيراً ما تميل الى التنظير والنقد، على حساب البحث الميداني الامبريقي. يمكن ارجاع هذه الميزة الى الاسباب التالية:

ـ ضرورة تصفية الاستعمار من الكتابة السوسيولوجية أدت الى كتابة نقدية قلقة تسعى اولاً الى اثبات الذات الضائعة والى المطالبة بالحق في الاختلاف.

ـ غياب اطار تنظيمي ومؤسساتي: في سنة ١٩٦٠ تأسس «معهد السوسيولوجيا» بمساعدة من اليونسكو. وطبعاً، كان من المفروض الا تقتصر مهام المعهد على التدريس، وانما تتجاوز ذلك من اجل تمديد البحث السوسيولوجي الميداني ـ النظري في اتجاه مغربي وطني. لكن الحصيلة هزيلة للغاية نظراً للرقابة التي كانت مسلطة على المعهد. وقد تم اغلاق المعهد سنة ١٩٧١ وأدمج تدريس علم الاجتماع في شعبة الفلسفة وعلم النفس بكلية الآداب والعلوم الانسانية (الرباط/ فاس).

ـ انعدام وجود ميزانية خاصة بالبحث السوسيولوجي ادى الى تغليب لغة التنظير والنقد على صعيد السوسيولوجيا الجامعية.

ـ عدم توفر امكانيات النشر داخل المغرب وارتباط البحث السوسيولوجي باللغة الفرنسية يؤديان الى حصيلة هزيلة: كتب قليلة(٥٣) بالفرنسية تنشر في الخارج، مقالات كثيرة، اغلبها بالفرنسية، تظهر بالخصوص في «المجلة المغربية للاقتصاد والاجتماع» (BESM).

ما هي محاور ذلك الانتاج؟ يمكن اجمالها في اربعة:

ـ التغير الاجتماعي (المدينة/ البادية).

---

(٥٢) لم تناقش لحد الآن في تاريخ كلية الآداب والعلوم الانسانية بالرباط سوى ١٤ رسالة من اجل الحصول على دبلوم الدراسات العليا (دكتوراه السلك الثالث) في علم الاجتماع. اما جامعة فاس فقد عرفت مناقشة رسالة واحدة في علم الاجتماع.

(٥٣) Abdel Kebir Khatibi, *La blessure du nom propre* ([Paris]: Denoël, 1974); Paul Pascon, *Le Haouz de Marrakech* ([Paris]: Editions de CNRS; Centre for Urban and Regional Studies [CURS]; INAV, 1977), et Fatima Mernissi, *Sexe, idéologie, Islam* (Tiercé, France: Distr. Distique, 1983).

ـ التراتب والطبقات الاجتماعية.

ـ المرأة/ الجنس/ الاسرة.

ـ الثقافة الشعبية (اللامكتوبة).

خلاصـــة

تعيش سوسيولـوجيا المغـاربـة فترة جنينية، بمعنى انها لا تزال ممارسة معرفية/ سلطوية تابعة وذيلية. والواقع ان مثل هذا الوضع امر طبيعي بحيث ان ولادة سوسيولوجية مغربية وطنية تتأسس على ولادة مغرب جديد: مغرب العقل، مغرب الحرية. في انتظار هذه الـولادة/ القـطيعـة سـتظل السوسيولوجيا صرخة مرضية داخل مجتمع مريض لأن فلسفتها الاساسية تتناقض بشكل جذري وطبيعة العلائق الاجتماعية السائدة في مغرب الثمـانينـات. لكن رغم هذه التبعية المـزدوجـة (لسـوسيولـوجيا المـركز ولتردي الواقع المغربي)، لا يجب الوقوع في اقتصاديوية ميكانيكية تنفي للفكر وللمعرفة كل قدرة على التمييز والابداع. حقاً، كثيراً ما يتخلف الفكر عن الواقع فيقف ـ بصفته ايديولوجيا ـ ضد كل تقدم. الا ان حالة المغرب، وحالة الوطن العربي بوجه عام تشهد على عكس ذلك بمعنى ان الفكر (السوسيولوجي) اكثر تقدماً، اكثر عقلانية مما تسمح به معطيات الواقع المتردي والمتخلف. ان الفكر السوسيولوجي، رغم تبعيته (او بالاحرى بفضل تلك التبعية لسوسيولوجيا المركز)، يظل فكراً مستنيراً وعقلانياً قادراً على الانسلاخ والنقد. انه فكر قادر على التحول الى قوة مادية كذلك، حين اعتناقه قضية الجماهير الشعبية. والواقع ان ذلك اللقـاء بين الفكر السوسيولوجي والقضية الاجتماعية لقاء حتمي بالنظر الى تبعية الفكر للواقع (المتردي).

ان ولادة سوسيولوجيا مغربية وطنية امر يستلزم التمييز بين التيارات المدرسية التي تخترق الحقل السوسيولوجي. ذلك ان لكل مدرسة سوسيولوجية موقفاً ضمنياً من القضية المجتمعية، وبـالتـالي على السوسيولوجيا المغربية، وهي في طريق الولادة، ان تتبنى الموقف الايديو ـ نظري الذي يهيّء لها شروط التحقق والاستقلال.

ما هي التيارات الرئيسية التي تهيمن اليوم على حقل السوسيولوجيا في المغرب؟ يمكن اجمالها في اربعة:

ـ **الامبريقية**: انها خطوة اولية وضرورية في بناء النظرة الاجتماعية. الا ان الوقوف عندها يؤدي عادة الى فقدان النظرة الشمولية والنقدية. ان حصيلتها عبارة عن حدوس عمياء.

ـ **التجزيئية**: انها تركيز على الخصوصية والاختلاف، ومن ثمة فإنها تشكل عائقاً

في وجه تكوّن الوحدة القطرية (الوطن). والواقع، ان الوطن، باعتباره الاطار السياسي لتبلور الحرية والعقل (ولو بالمعنى الغربي)، يظل الشرط الاساسي لظهور السوسيولوجيا. ان الانقسامية ارادة للابقاء على المغرب في المرحلة الانثروبولوجية: انها عائق ضد الوطن، وضد السوسيولوجيا.

- **الجمالية**: ينصب اهتمامها على ما يسمى عادة بالثقافة الشعبية، اي على ذلك «الهو المكبوت» داخل التشكيلة المتطلعة الى الحداثة والذي ينطوي على اشكال التدين الشعبي، وعلى الامثال والحكم، وعلى الزجل، وعلى الوشم... ان هذا الحقل لا يخضع الى المنطق، والى التسلسل التاريخي الخطي، والى متطلبات العقلانية المعاصرة. لذلك يمكن اعتباره بمثابة لا شعور او «هو» مكبوت يقوم على التناقض، وعلى التعدد والاختلاف بالاساس. والواقع ان التركيز على الاختلاف والتعدد - باعتباره جوهراً مكبوتاً من طرف ارادة قوة وحدوية (دينية او وطنية او قومية) - يمكن ان يعوق بدوره، وعلى هذا المستوى ايضاً، سيرورة تشكل الوطن القطري. ان ابراز الاختلاف، ولو من منظور جمالي ميتا - سياسي، استمرار للموقف الاثنولوجي الفولكلوري.

ومن ثمة، يتضح ان محاكمة الجمالية والتجزيئية والامبريقية عملية ينبغي ان تتم على الصعيد الايديو - سياسي بالاساس، وليس على الصعيد النظري المعرفي. فبديهي ان هذه التيارات الثلاثة، رغم عيوبها النظرية والمنهجية، تدرك جوانب حقيقية، بل ومهمة من الواقع المغربي، لذلك يتحتم التركيز على مخاطر تلك التيارات الثلاثة من حيث انها قابلة للتوظيف من اجل نسف بناء (او تدعيم) الوحدة الوطنية او القومية. هل توظف الاجهزة العربية الحاكمة حصيلة السوسيولوجيا الامبريقية في سبيل تلك الوحدة؟ او في سبيل تنمية حقيقية، عميقة شاملة؟ هل تؤدي ملاحظة استمرار القبيلة في الوطن الى تعزيز ارادة عقلنة النظام؟ والى التنبّه الى مخاطر ذلك الاستمرار؟ ام تشكل الانقسامية سنداً نظرياً لكل ارادة تمزيق وتفتيت، باسم الخصوصية، باسم الاختلاف، بل وباسم الديمقراطية؟ هل يقود الاهتمام بالثقافة الشعبية الى ارادة بناء ثقافة وطنية حقيقية؟ أليست الجمالية دليلاً على تغرّب لا شعور بعض المثقفين العرب؟

تساؤلات تبين كلها ان حصيلة السوسيولوجيا (الامبريقية، والتجزيئية والجمالية) لا تستغل ولا توظف من طرف الاجهزة العربية الحاكمة في اتجاه وطني او شعبي. اكثر من ذلك، مصير العلم السوسيولوجي هو الاهمال والتجاهل. ومن ثمة، فإن المستغل الحقيقي لحصيلة سوسولوجيا الوطن العربي هو عدو الوطن العربي، الذي يعرف حق المعرفة ان معرفة الوطن العربي (عن طريق السوسيولوجيا خصوصاً) هي السبيل الانجح للتحكم في مصيره. ذلك هو الاعتبار الاساسي الذي ينير نقدنا للتيارات السوسيولوجية السالفة الذكر، فهل ينبغي المطالبة بإيقاف تنفيذ الفعل السوسيولوجي (une sociologie

(en sursis في الوطن العربي، طالما ظل ذلك الوطن تابعاً وذيلياً؟

ـ **المادية التاريخية** : ليست رفضاً للمعرفة الامبريقية (التقنيات الاحصائية ـ تحليل المضمـون)، وليست رفضـاً للخصوصية والاختلاف (الا ان الاختلاف اختلاف داخل الشمولية وليس خارجها). ان المادية التاريخية تركيب بين معطيات الواقع وبين مفهوم نظري قوي (نمط الانتاج)، انها جمع بين الشمولي والخاص من خلال منهج جدلي في تاريخ عالمي واحد، يحركه الصراع الطبقي.

ومن ثمة، فإن ولادة سوسيولوجيا مغربية وطنية مشروطة بانتاج نظرية حول **الاشكال المغربية (الخصوصية) للصراع الطبقي**، اي بمعرفة الطريق نحو تحقيق الوطن المغربي (صناعة، عقل، حرية). في انتظار ذلك، على سوسيولوجيا المغاربة (اللامغربية بعد) ان تحاول ادراك ذاتها بمثابة مجموعات من التقنيات تسمح بتحقيق تراكم معرفي قابل للتـوظيف في كل الاتجاهات السياسية (التقدمية منها والرجعية). ومن ثمة، فإن مهمة عالم الاجتماع المؤمن بضرورة مغرَبية السوسيولوجيا تغدو اكثر وضوحاً :

ـ محاربة كل المواقف الناسفة لتحقيق الدولة الوطنية : التحفظ من الكتابة «الفرحة» كمشروع ميتا ـ سياسي.

ـ انتاج تراكم معرفي غير قابل للاستغلال من طرف الكيانات الانفصالية.

ـ عدم الوقوع في شعارات وحدوية فارغة لا تقوم على وحدات اولية (قطرية) قوية وحقيقية.

في كلمة واحدة، على عالِم الاجتماع ان يعمل على تحقيق الاطار المجتمعي الذي يجعل من صناعة السوسيولوجيا شيئاً ممكناً وممارسة هادفة. والواقع ان ذلك الاطار ـ القـاعـدة للممـارسـة السـوسيولـوجية يقوم ضداً على تفتت الوحدة الوطنية القطرية في اختلافات وحشية، وضداً على تذويب تلك الوحدة في وحدة وهمية لا تقوم على اسس مادية حقيقية.

١٤ ـ علم الاجتماع في تونس : التدريس نصاً وروحاً (*)

د. الطاهر لبيب (**)

ملاحظات اولية

١ ـ هذه محاولة اولى في التعرف من الداخل على المجال المعرفي السوسيولوجي كما يحدده التدريس الجامعي في تونس. وقد قامت على فكرة الجمع بين النص الرسمي والنص الفعلي اي على قراءة مزدوجة تجمع بين «نيّة» البرامج الرسمية وبين ما يحصل الطالب عليه من «رصيد» يتخرج به. الرغبة، اذاً، واضحة في الاقتراب من المعطيات وفي تحاشي الاحكام العامة او الجاهزة التي لا تستدعي سهولتها عملاً من هذا النوع.

ولم يكن هذا عملاً سهلاً لما تطلبه من قراءة متأنية لما دوّنه الطلبة عن اساتذتهم خلال سنوات دراستهم. وقد اغرتنا المغامرة الى حد اننا اثبتنا قائمة الافكار الاساسية الواردة فيها واقدمنا على تصنيفها وعلى الرجوع الصعب الى مصادرها ولكننا عدلنا عن ذلك لا خوفاً من الخطأ بل تحرجاً مما قد يبدو من «سر المهنة» في تقاليدنا.

٢ ـ هناك تعوّد على النقد «من الخارج» يقوم به من هم «في الداخل»: فإذا صادف ان بدأ في هذه المحاولة نقد لعلماء الاجتماع في تونس فهو نقد ذاتي ايضاً وأساساً.

٣ ـ قناعتنا ان علم الاجتماع في تونس متقدم نسبياً اذا ما قورنت ممارساته كـ «اختصاص» بما هي عليه في اغلب الاقطار العربية، هذه الاشارة هي للتعبير عن رفض مسبق لكل تسرع في تأويل المؤشرات التي ابرزتها هذه المحاولة.

(*) نشر هذا البحث في: المستقبل العربي، السنة ٨، العدد ٧٥ (ايار/ مايو ١٩٨٥)، ص ١١٢ ـ ١٢٨.
وقدم الى: ندوة «نحو علم اجتماع عربي»، تونس، ٢٥ ـ ٢٨ كانون الثاني/ يناير ١٩٨٥.

(**) استاذ علم الاجتماع بالجامعة التونسية، الامين العام للجمعية العربية لعلم الاجتماع.

إن وضـع علـم الاجتماع في تونس وضع «خاص» ـ كما يجب ان يكون ـ ولكن الدعوة الضمنية الى اعادة النظر في تبرير وجوده ـ كما هو عليه ـ لا يمكن ان تمثل اي استثناء عربي.

اولاً: ثلاثة نصوص

لماذا وكيف نشأ التخصص في علم الاجتماع في تونس؟ هذا سؤال قد يكون في الاجـابة عنه بعض الافراط في التفسير او التبرير. فإذا كان انشاء الجامعة والتمسك ـ بدءاً ـ ببعض مجـالاتهـا المعـرفية ردّ فعـل اثباتي ما بعد استعماري متوقع[1] فمن غير المستبعد ارتباط مصير بعض تخصصاتها بمجموعة من الصدف والعوامل الظرفية. لهذا قد لا يجدي اجهاد النفس في تحديد «العوامل» التي ادت الى ظهور هذا العلم كتخصص اكـاديمي مستقـل في تونس[2] المهـم ان تعليم علم الاجتمـاع قد سبق وجود الجامعة التونسية نفسها ثم انه كان من افرازاتها المبكرة نسبياً بعد انشائها[3].

كذلك البرامج (او المناهج)[4] قد لا ينجو مضمونها من تأثير معطيات ظرفية تتدخل في رسم توجهـاتـه اكثر ممـا تتدخل في ذلك عوامل اجتماعية او سياسية عامة. هيئة التدريس هي التي تضع البرامج الرسمية وتنفذها. واذا كانت البرامج الرسمية ـ نصاً ـ غير كافية لمعـرفة ما يدرس فعلاً فذلك لأن للاستاذ ـ عملياً ـ إمكان تعديلها حذفاً واضافة وتعويضاً في حدود ما يسمح به عنوان مادته: وهو ما يوفّر في علم الاجتماع آفاق اتساع لا تنتهي! هذا احتراز لا بد منه لكي لا يغيب عن الذهن ـ فيما يلي ـ تباعد ممكن بين التصور والانجاز.

ثلاثة نصوص رسمية اساسية حددت او عدلت برامج تدريس علم الاجتماع في

---

(١) تأسست الجامعة التونسية بأمر عدد ٩٨ من الرائد الرسمي بتاريخ ٣١ آذار/ مارس ١٩٦٠. ذكر اهدافاً يمكن تلخيصها فيما يلي: تنظيم التعليم العالي والبحث العلمي وتكوين الكفاءات العليا و«حماية الثقافة القومية والعمل على نموها والمساعدة على صوغها في اسمى صيغها في ميادين العلوم والفنون والآداب والفنون الجميلة والبحث عن عناصر تلك الثقافة وتيسير سبلها والاحتفاظ بها سواء انتمت الى الماضي او الحاضر...» ثم ربط علاقات مع الجامعات والهيئات الثقافية «الاجنبية القومية والاممية».

(٢) لا شك في جدوى المحاولة باعتبار مضمون التخصص وتطوره حسب فترات تاريخية تتبلور فيها عوامل التفسير الممكن. اما ظروف الانشاء فقد لا تتجاوز الافرازات الداخلية للمؤسسة بما فيها المبادرات الشخصية.

(٣) كان يدرس بدءاً من سنة ١٩٥٨ بمعهد الدراسات العليا الذي انشىء سنة ١٩٤٦. وقد تخرجت منه مجموعة بعضها من ابرز علماء الاجتماع التونسيين اليوم. على ان هذه المرحلة، ورغم اهميتها، لا تندرج ضمن اهتمامات هذه الورقة التي تبدأ بقراءة برامج الجامعة التونسية بعد انشائها سنة ١٩٦٠.

(٤) لفظة مناهج تعني في تونس Méthodes ولا تعني Programmes.

تونس حتى الآن. اولها سنة ١٩٦١ وثانيها سنة ١٩٧١ وآخرها سنة ١٩٧٩. ولقد شاءت الصدف ان تكون هذه البرامج برامج عشرية تقريباً: واحدة للستينات واخرى للسبعينات ثم ثالثة للثمانينات.

١ - ترجع اول صياغة رسمية لبرامج تدريس علم الاجتماع في صلب الجامعة التونسية الى الامر الصادر بتاريخ ١٤ نيسان/ ابريل ١٩٦١ والذي وزعها على شهادات اربع تتكون منها «الاجازة في علم الاجتماع»[٥].

٢ - اما الامر الصادر بتاريخ ٢٨ تشرين الاول/ اكتوبر ١٩٧١ فتضمن اول تعديل مهم في برامج تدريس علم الاجتماع[٦]. وقد استحدث هذا الامر شهادة «الاستاذية» عوضاً عن الاجازة وميّز بين ثلاث مراحل جامعية[٧].

٣ - اما التعديل الثاني المهم في برامج تدريس علم الاجتماع فقد تضمنه امر بتاريخ ٨ ايلول/ سبتمبر ١٩٧٩[٨]. واذا كان التعديل الاول (سنة ١٩٧١) قد عدل، اساساً، نظام التدريس فإن تعديل عام ١٩٧٩ قد عدل، اساساً، برامج التدريس.

هذه النصوص الثلاثة يمكن قراءتها عمودياً (عناصر كل نص منفرداً) وافقياً (لملاحظة التغير خلال عشرين سنة تقريباً). والقراءة - لكي لا نقول التحليل - يمكن ان تكون على مستويات مختلفة ومن زوايا متعددة: يمكن ان تسعى للبحث عن «منطق»

---

(٥) وهي: «شهادة الدراسات العليا في علم الاجتماع العام» و«شهادة الدراسات العليا في علم النفس الاجتماعي» و«شهادة الدراسات العليا في علم الاجتماع والجغرافيا الاقتصادية» و«شهادة الدراسات العليا في علم الاجتماع الاسلامي والمغربي». ولم يطرأ تعديل رسمي في قائمة هذه الشهادات حتى صدر امر بتاريخ ١٢ ايلول/ سبتمبر ١٩٦٥ اضاف «شهادة الدراسات العليا في الديمغرافيا» تاركاً للطالب الخيار بينها وبين «شهادة علم الاجتماع والجغرافيا الاقتصادية» التي اصبحت بدورها اختيارية.

(٦) وهو امر لم يكن مقتصراً على علم الاجتماع، وانما كان فيه تحوير شامل لنظام الدراسة والامتحانات بكلية الآداب والعلوم الانسانية بتونس.

(٧) اصبحت بذلك الدراسات في علم الاجتماع تتضمن مرحلة اولى مدتها سنتان تختمان بالشهادة الجامعية للدراسات الادبية ومرحلة ثانية مدتها ايضاً سنتان تختمان بشهادة الاستاذية في علم الاجتماع. على ان الطالب يعد في السنة الاولى من هذه المرحلة شهادة اساسية في علم الاجتماع و شهادة تكميلية اختيارية. اما في السنة الثانية فيعد شهادة اختصاص عليا. ويتيح الحصول على شهادة الاستاذية في علم الاجتماع اعداد شهادة الكفاءة في البحث المتمثلة في تقديم بحث يدوم اعداده سنة جامعية على اقل تقدير. اما المرحلة الثالثة (التي يوضحها فيما بعد قراران وزاريان بتاريخ ١٦ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٧٣ و١٦ تشرين الاول/ اكتوبر ١٩٧٦ ثم امر بتاريخ ٨ ايلول/ سبتمبر ١٩٧٩) فتشمل دبلوم البحوث المعمقة (المعادل لدكتوراه المرحلة الثالثة) والذي يدوم اعداد موضوعه ومتابعة دروسه سنتين كحد ادنى، ثم - احتمالاً - دكتوراه الدولة.

(٨) لا يقتصر هو الآخر على هذا الاختصاص وانما يضبط من جديد برامج شهادات الاستاذية بكلية الآداب والعلوم الانسانية.

البرامج او عن مبررات تمفصلها وتراتبها معرفياً، كما يمكن ان تسعى الى فهم العلاقة القائمة بينها وبين الواقع الاجتماعي التجريبي والممكن. ويمكن غير ذلك. وليست القراءة قراءة ما هو كائن (او وارد نصاً) بل هي ايضاً ـ ولربما اساساً ـ قراءة ما هو غائب نصاً و ما كان بالامكان ان يكون.

في كل قراءة من هذا النوع اضافة واختزال. وقد تعمدنا هنا اختزال الجوانب التقنية داخل كل مادة من مواد التدريس مهتمين اساساً بابراز بعض المؤشرات والتوجهات المعرفية العامة التي بدت لنا دلالتها متميزة[٩].

١ ـ الاساسي والمساند

ما هو اساسي وما هو ثانوي او مساند في مجال علم الاجتماع يختلف حجماً ونوعاً باختلاف انظمة التدريس وبرامجها. وما يعتبر مادة اساسية في نظام بلد ما قد لا يرد ذكره ولو بصورة عرضية في بلد آخر[١٠]. والمقارنة بين النصوص الرسمية على امتداد عشرين سنة تبين ان ما يمكن اعتباره اساساً من مواد ومجالات علم الاجتماع يتلخص عموماً فيما يلي: علم الاجتماع العام وعلم الاجتماع الاسلامي والمغربي ثم بصورة اقل تواصلاً علم اجتماع التنمية ثم ـ مع ظهور متأخر ـ علم اجتماع الشغل.

اما ما رأت البرامج ان له اتصال قرابة او مساندة بعلم الاجتماع فهو اساساً علم النفس الاجتماعي والفلسفة ثم الاقتصاد والجغرافيا والاحصائيات ثم اللغات التي هي الانكليزية فالعربية[١١].

كيف يكون اثبات «اساسية» المواد او قرابتها ومساندتها؟ وهل الاثبات معرفي اي باعتبار تماسك النسق الفكري السوسيولوجي ام اجتماعي اي باعتبار اولويات الاجابة السوسيولوجية عما يطرحه الواقع الاجتماعي من اسئلة؟ لا بد ان يكون هناك تفسير ما، ولكننا نشير مرة ثانية الى ان السوسيولوجيا اقرب الى الخطأ في تفسير وجودها!

قد يبدو لأول وهلة ان المجال المعرفي الذي تحدده هذه «الاساسيات» مجال

---

(٩) لا فائدة في الالحاح على تعدد القراءات الممكنة وعلى نسبيتها، المهم ان يتم الاطلاع على النصوص الثلاثة (١٩٦١ ـ ١٩٧١ ـ ١٩٧٩) التي لم يتسع المجال هنا لادراجها كملاحق.

(١٠) هناك تراتب ضمني داخل المجال المعرفي السوسيولوجي. وليس من شك في ان المقارنة مع برامج التدريس في اقطار عربية اخرى تحدد «اولويات»معرفية مختلفة. مثلاً، ما يدرج عادة في برامج علم الاجتماع بعنوان «الخدمة الاجتماعية» لا معادل له في برامج قسم الاجتماع بالجامعة التونسية.

(١١) هذه المساندة قد تقوى او تضعف حسب الفترات. ومثال اللغة العربية واضح وغريب معاً. فالعربية لا تدرس في الستينات لأن التعليم بالفرنسية وهي لا تدرس في الثمانينات لأن التعريب الجزئي اغنى عنها.

محـدود نسبياً. اذا كان هذا الانـطباع صحيحاً فإن الاساتذة الذين التحقوا بقسم علم الاجتماع خلال عشرين سنة من حياته ـ والذين لا يتجاوز عددهم التسعة سنة ١٩٨٣[١٢]، تجـاوزوا تدريسـاً هذه الحـدود الـرسمية لمـرونتهـا وساهموا في توسيع مجال المعرفة السوسيولوجية في حدود تنوع مصادر تفكيرهم.

على انّ تدريس علم الاجتماع لا ينحصر في قسم علم الاجتماع، إذْ هو وارد في برامج قسمي علم النفس والفلسفة بكلية الآداب والعلوم الانسانية[١٣] وفي برامج مؤسسات اخـرى خارج هذه الكلية[١٤]. لهـذا فالعـدد الجملي لعلمـاء الاجتمـاع الموظفين في التـدريس والبحث في تونس هو في حدود ٢٥ شخصـاً منهم حوالى ١٦ يشتغلون بالتدريس في مؤسسات التعليم العالي والبقية بمركز البحوث والدراسات الاقتصادية والاجتماعية[١٥].

٢ ـ النظـري والتطبيقـي

من الاعتبارات التي قام عليها وضع كامل برامج علم الاجتماع هو «التوازن» بين النظري والتطبيقي. فالنص الذي احدث الاجازة في علم الاجتماع ينص على ان «الدراسة المفضية الى الاجازة في علم الاجتماع نظرية وتطبيقية». ولا يكتفي هذا النص والنصوص اللاحقة بترك التوازن لتقويم الاستاذ بل يحدد دائماً عدد الساعات المسندة لطرفيه في مستوى كل مادة.

والجداول التي نثبتها فيما يلي ـ بعد بنائها ـ توضح صورة ذلك. على ان ادراجها المتعمـد هنـا ليس لهـذا الغـرض فحسب، بل لتقـديم قائمـة شاملة في عناوين مواد التدريس، للاطلاع عليها دون تفاصيلها التي لا يتسع المجال هنا لعرضها:

---

(١٢) اعتمـاداً على قائمة الاساتذة الجامعيين ١٩٨٢/ ١٩٨٣ الصادرة عن وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، ايار/ مايو ١٩٨٣ وقد لا يتجاوز العدد ٧ اساتذة اذا استثنينا من ليس اختصاصهم علم الاجتماع.

(١٣) تشير برامج شهادات الاستاذية ـ كما ضبطها امر ٨ ايلول/ سبتمبر ١٩٧٩ ـ الى ان قسم علم النفس يدرّس ضمن برامج سنته الاولى المسائل الرئيسية لعلم الاجتماع وبعض مبادىء علم اجتماع التنمية وتقنيات البحث في علم الاجتماع. كما تشير الى ان برامج قسم الفلسفة تشمل في السنة الثانية مسألة من مسائل علم الاجتماع العام ومفاهيم علم الاجتماع الاساسية وتقنيات.البحث في علم الاجتماع.

(١٤) تدريس علم الاجتماع في الكليات والمعاهد العليا خارج كلية الآداب والعلوم الانسانية محدود نسبياً. وتشير الوثائق المتوفرة ـ التي لا تذكر تفاصيل البرامج ـ الى ان دروساً في علم الاجتماع تقدم في كل من معهد الشغل والخـدمـة الاجتمـاعية، وبـدرجة اقل بالمعهد التكنولوجي للفنون والهندسة المعمارية والتعمير والمعهد العالي للتصرف والمدرسة العليا للتعليم الفني ومعهد الصحافة وعلوم الاخبار والمعهد العالي لتكوين المنشطين الثقافيين.

(١٥) انظر: تونس، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، **التعليم والتكوين العاليين بالارقام** ([تونس]: [الوزارة]، ١٩٨٢ ـ ١٩٨٣).

جدول رقم (١)

برامج علم الاجتماع في تونس

أ - برامج ١٩٦١			
الشهـادات	دروس نظرية	دروس تطبيقية	المجموع اسبوعياً
شهادة الدراسات العليا في علم الاجتماع العام	٦،٥	٤،٥	١١
شهادة دراسات عليا في علم النفس الاجتماعي	٤	٤	٨
شهادة دراسات عليا في علم الاجتماع والجغرافيا الاقتصادية	٥	٥	١٠
شهادة دراسات عليا في علم الاجتماع الاسلامي والمغربي	٥	٤،٥	٩،٥

ب - برامج ١٩٧١				
المراحـل		دروس نظرية	دروس تطبيقية	المجموع اسبوعياً
مرحـلة اولـى	سنة اولى :			
	- علم الاجتماع (العام)	٣	٢	٥
	- فلسفة	٢	١	٣
	- علم النفس	١		١
	- رياضيات		١	١
	- لغة عربية		١	١
	- لغة حية		٢	٢
	مجموع الساعات اسبوعياً	٦	٧	١٣
	سنة ثانية :			
	- علم الاجتماع (العام)	٢	١	٣
	- علم النفس الاجتماعي	٢	١	٣
	- جغرافيا	١	١	٢
	- رياضيات	١	١	٢
	- لغة عربية		١	١
	- لغة حية		١	١
	مجموع الساعات اسبوعياً	٦	٦	١٢

يتبع

تابع جدول رقم (١)

المراحل		دروس نظرية	دروس تطبيقية	المجموع اسبوعياً
مرحلة ثانية	الشهادة الاساسية :			
	ـ علم الاجتماع (عام وتقنيات)	١	١	٢
	ـ علم النفس الاجتماعي	١	٢	٣
	ـ اقتصاد	٢		٢
	مجموع الساعات اسبوعياً	٤	٣	٧
	الشهادة العليا :			
	ـ علم الاجتماع (خاص ـ تحقيق)	٣	٥	٨
	ـ فلسفة	١		١
	مجموع الساعات اسبوعياً	٤	٥	٩
ج ـ برامج ١٩٧٩ :				
	المراحـل	دروس نظرية	دروس تطبيقية	المجموع اسبوعياً
مرحلة اولى	سنة اولى :			
	ـ علم الاجتماع (العام)	٣	٤	٧
	ـ فلسفة	١	٢	٣
	ـ علم النفس (الفردي)	١	١	٢
	ـ احصائيات	١	١	٢
	ـ انكليزية	٢		٢
	مجموع الساعات اسبوعياً	٨	٨	١٦
	سنة ثانية :			
	ـ علم الاجتماع (نظريات ومناهج)	٣	٦	٩
	ـ اقتصاد	١	١	٢
	ـ دراسة المجتمع العربي الاسلامي	١	١	٢
	ـ احصائيات	١	١	٢
	ـ انكليزية		١	١
	مجموع الساعات اسبوعياً	٦	١٠	١٦
مرحلة ثانية	شهادات اجبارية :			
	ـ علم الاجتماع الاسلامي والمغربي	٢	٣	٥
	ـ علم اجتماع الشغل	٢	٣	٥
	ـ علم اجتماع التنمية	٢	٣	٥
	ـ علم النفس الاجتماعي	٢	٣	٥
	مجموع الساعات اسبوعياً	٨	١٢	٢٠
	شهادتان اختياريتان (خارج الاختصاص)	٤	٤	٨
	مجموع الساعات اسبوعياً	٤	٤	٨

٣ ـ الستينات : انسانيات مغربية

اول انطباع يحصل عند قراءة برامج الستينات انها عموماً اكثر «انْسنة» للمعرفة السوسيولوجية من البرامج التي ستليها : صرامة الاختصاص التي ستبدو اعراضها فيما بعد لم تكن تسلَّطت بعدُ عليها. هناك نزعة او مسحة انسانية توارت اليوم وراء توجهات تكنوسوسيولوجية . . .

في برامج الستينات رغبة واضحة في ربط علم الاجتماع بما يسمى «علوم الانسان» مع حرص على ابراز التداخل بين مجالات علم الاجتماع ومسائله والالحاح على ما لها من بعد تاريخي، وهو مما يدفع الى التفكير في انه كان هناك طموح في تدعيم الرؤية الكلية او الشمولية للانسان وللظواهر الاجتماعية.

هذه النزعة الانسانية (الانسان كموضوع وككل) نجد لها اثراً في مجالات وفي مسائل غير متوقعة احياناً: من ذلك ان مادة علم النفس الاجتماعي كانت تتسع لتناول «الحرية البشرية» و«الامة» و«الوعي الطبقي» . . . اما علم الاجتماع الاسلامي والمغربي فمن مسائله ما صيغ بشكل يستبعد ان يرد اليوم في برامج علم الاجتماع : «الارض والانسان» !

اما تاريخ علم الاجتماع فيبدأ بأرسطو ثم يمر بابن خلدون ومنتسكيو وسان سيمون وروسو وماركس وبرودون ودوركهايم ومارسال موس وماكس فيبر قبل الوصول الى «اهم مدارس علم الاجتماع المعاصر في اهم البلدان».

هذه الانسنة هي انسنة المغرب العربي اولا . ومما يستدعي الانتباه ان تونس والوطن العربي لم يرد ذكرهما نصاً ولو مرة واحدة كما لم يرد ما ينتسب اليهما في البرامج الرسمية[١٦]. لقد عوضهما بحضوره الكامل وحجمه الكبير «المغرب العربي» الذي خصصت له مع البعد الاسلامي شهادة من اربعٍ مقرَّرة. الصفتان الوحيدتان الواردتان هما : «المغربي» و/ او «الاسلامي» .

---

(١٦) هذه الملاحظة لا تنطبق على البحوث الاجتماعية في تونس. فهذه البحوث وان اهملت تماماً قضايا العالم العربي تركزت اساساً على المجتمع التونسي . فكل منشورات مركز الدراسات والبحوث الاقتصادية والاجتماعية الذي انشىء سنة ١٩٦٢ لم تحتو في الستينات الا على مقالين يتجاوزان تونس : احدهما حول تحولات الريف الجزائري وثانيهما حول البنى الاجتماعية في العربية السعودية . اما موضوعات البحوث الاجتماعية المنشورة في هذا المركز (حوالى ٤٠ مقالاً وكتابان حتى عام ١٩٧٢) فقد تم توزيعها حسب المجالات التالية: الاصلاح الزراعي والتعاضديات الفلاحية (وهو موضوع كان ذا اولوية في فترة الستينات)، العمران وعلاقة المدينة بالريف، التقاليد السياسية والنخب الجديدة، التصنيع والشغل، العائلة، الانحراف ثم اسلاميات ومتفرقات. انظر: عبد القادر الزغل والهاشمي القروي، «التحرر من الاستعمار والبحث في العلوم الاجتماعية: مثال تونس،» في:
Die Dritte Welt, no. 2 (1975).

واعتقادنا ان ظاهرة حضور «المغرب العربي» حضوراً متميزاً في العلوم الانسانية عامة وفي العلوم الاجتماعية خاصة من ابرز الظواهر واعمقها دلالة. الى اي حد هو اختيار علمي قائم على رؤية تونسية للتجانس التاريخي الاجتماعي او للمشاريع السياسية؟ صلة تونس بفكرة المغرب العربي معروفة ولكنه من المعروف ايضاً ان المغرب العربي موضوع سوسيولوجي مبجل لدى بعض علماء الاجتماع الفرنسيين الذين واكبوا نشأة قسم علم الاجتماع ومراحله الاولى في تونس. المهم ان علم الاجتماع في تونس مغربي اولاً. في البدء كان المغرب العربي! ولقد حذفت مواد ومسائل واضيفت اخرى وثبت المغرب العربي امام كل التعديلات موضوعاً اساسياً منذ عشرين سنة.

على ان تأكيد الانتماء العربي المغربي ليس مقصوراً على علم الاجتماع. فأكثر الاختصاصات ارتباطاً بالمجال العربي ذكرت المغرب العربي وغاب فيها ما تبقى من بلاد العرب. فحتى السبعينات ـ وكما هو الحال في علم الاجتماع ـ لم يرد اسم العالم العربي ولو مرة واحدة في برامج قسمي التاريخ والجغرافيا[١٧]، في حين تكثف فيهما وجود المغرب العربي. وقد نبهت البرامج الى انه «لا بد من ان يتضمن التاريخ دراسة القضايا الخاصة بافريقيا الشمالية ولا بد من ان يتضمن برنامج الجغرافيا دراسة المغرب واطرافه الصحراوية»[١٨]. واغرب ما في الامر ان برامج شهادة الاستاذية في اللغة والآداب العربية لم تسند ـ هي ايضاً ـ ولو مرة واحد صفة العربي الى مسألة من مسائلها في حين انها ذكرت مظاهر الحضارة والتفكير الاسلامي القديم والحديث كما ذكرت ادب المغرب الكلاسيكي[١٩]. وليس من شك في ان غياب صفة العربي في برامج العربية ليس سهواً ولا هو من باب ما لا يحتاج الى ذكر، اذ لو كان كذلك لما تعمدت برامج ١٩٧٩ فيما بعد اضافة هذه الصفة مع تكرار واضح[٢٠].

٤ ـ السبعينات: نفحات تنموية

ما اعتبرناه «نزعة انسانية» في الستينات بدأ يتقلص وراء «اختصاصات» متزايدة في السبعينات: بقي بعض الحرص على رؤية شمولية وسمت بعض المجالات في اتجاه الربط بينهما، كما وسّعت قائمة الاعلام (بعد حذف ارسطو)، ولكن مع رغبة في التخلص

---

(١٧) ورد «الشـرق الاوسط» كمسألة فرعية احتمالية في مادة «المغرب والشرق الاوسط»، انظر: امر ٢٨ تشرين الاول/ اكتوبر ١٩٧١، «برامج الاستاذية في الجغرافيا،».

(١٨) المصدر نفسه.

(١٩) انظر: المصدر نفسه، «برامج الاستاذية في اللغة والآداب العربية،».

(٢٠) من المفروض ان هذه الملاحظات لا تتصل بما يدرس فعلاً والذي لا يمكن ان يكون غير اللغة والاداب العربية. هذه الملاحظات تشير الى غياب ملفت للنظر في مستوى صياغة نص البرنامج الرسمي.

مما قد يبدو غير مميز للاختصاص. ولعل ابرز مثال على ذلك ما تم من تعديل في برامج علم النفس الاجتماعي الذي حذف منه بعض ما كنا اعتبرناه «غير متوقع» في الستينات: الطبقات والوعي الطبقي، وكذلك اغلب ما يتصل بالعقائد والتصورات والرموز الاجتماعية.

موازاة او نتيجة لهذا التوجّه قويت نزعة التخصصات الى الاستقلال بذاتها بعد ان كان بعضها مرتبطاً ببعض: استقل علم النفس عن علم النفس الاجتماعي والجغرافيا عن الاقتصاد كما اتخذت بعض المسائل شكل المواد. والانطباع الحاصل من كل هذا ان الحرص على الدقة كان على حساب الكلية والشمول كرؤية وبدا وكأنه تراجع في التعددية كمنهج[٢١].

اما المغرب العربي فتواصله مضمون وان حذفت «شهادته». فهو ـ خلافاً للعالم العربي ـ يذكر نصاً وفي اكثر من مجال. هناك «مسألة في علم الاجتماع الاسلامي او المغربي» وفيها اختيار واضح بين الاسلامي والمغربي دون العربي، وهناك «دراسة نص حول علم الاجتماع المغربي» الى جانب تدريس «الجغرافيا البشرية والاقتصادية للمغرب». هذا ـ طبعاً ـ مع حضور متواصل لابن خلدون كاسم عربي وحيد منذ الستينات ومع ظهور اللغة العربية كمادة للتدريس[٢٢].

على ان ارهاصات الاهتمام بموضوع التنمية في الستينات[٢٣] تبلورت بشكل واضح فظهر لأول مرة «علم اجتماع التنمية» كمادة مستقلة. هذا بالاضافة الى مساندة الاقتصاد والجغرافيا اللذين ادرجا مسائل تتصل بالانظمة الاقتصادية وبدآ يلوحان بفكرة التطور اللامتكافىء عالمياً. وهي «نفْحة»[٢٤] ظهر معها علم اجتماع التنمية ـ نصاً ـ دون تحديد لمضمونه ولكنها ستفضي في الثمانينات الى اهتمام بارز ومركز بالموضوع.

---

(٢١) Approche interdisciplinaire.

(٢٢) ادرجت برامج السبعينات اللغة العربية ساعة في الاسبوع. وهذا الظهور مؤشر مرحلة كاملة: كان ذلك انتقالاً حدسياً الى «عروبة» ستغمر البرامج في الثمانينات. ولعله تدليل ضمني على ان اول انتقال معرفي عربي في المغرب يتم عن طريق اللغة العربية. وبالمناسبة نشير الى ان اهتمام علماء الاجتماع في تونس باللغة العربية بدأ قبل اهتمامهم بالمجتمع العربي. انظر: ملتقى التعريب في مادتي الفلسفة وعلم الاجتماع، تونس، ٢٤ ـ ٢٧ ايار/ مايو ١٩٧٥، وصالح الحمزاوي، «التعريب: مسألة ايديولوجية،» المجلة التونسية للعلوم الاجتماعية، العدد ٤٤ (١٩٧٦) (بالفرنسية). انظر ايضاً للطاهر لبيب: «العجز عن التعريب في مجتمع تابع،» المستقبل العربي، السنة ٤، العدد ٢٩ (تموز/ يوليو ١٩٨١)، ص ٢٠ ـ ٢٦، و«التعريب والوحدة العربية: البعد السياسي للتعريب وصلته بالوحدة والديمقراطية،» المستقبل العربي، السنة ٤، العدد ٣٦ (شباط/ فبراير ١٩٨٢)، ص ٨٣ ـ ٨٧.

(٢٣) كان الحديث عن النمو الصناعي كاحدى المشاكل الراهنة وعن «الانعكاسات الاجتماعية للتطور والتخلف».

(٢٤) «نفحة» بمعناها الاصلي لا الدارج في تونس.

٥ ـ الثمانينات: لفتات عربية

يتواصل في الثمانينات ما كان يتبلور في السبعينات من نزعة الى استقلالية التخصص. ولقد برز اهتمام بالتنمية اصبحت معه «نفحة» السبعينات تخصصاً متميزاً استقلّ بشهادة «الدراسات العليا في علم اجتماع التنمية» مع ظهور قرين له جديد: علم اجتماع الشغل. اما المغرب العربي فممتد ثابت كعادته.

الا ان مفاجأة الثمانينات (باعتبار النص لا العوامل والظروف) فكانت حضور الغائب العربي. فلأول مرة في تاريخ علم الاجتماع في تونس تتسع البرامج للموضوع العربي مع اسناده الاستقلال الذاتي. والاستقلال الذاتي يعني ان هذه المبادرة التاريخية هي في حدود ما يسمح به الترابط المستمر بين المغرب العربي والاسلام الذي قام عليه التصور اصلاً في الستينات. لهذا يبدو ان حضور الوطن العربي كمادة للتدريس مرتبط ـ نصاً ـ بحجم المساحة التي يجددها التداخل القديم بين هذين الحقلين. ويبدو كذلك ان هذه المساحة لا تسمح باستقرار الموضوع العربي ولا تضمن له الاستقلال التام...

هذا ما قد يعنيه التردد الواضح في مَوْضَعة المجتمع العربي: اول اهتمام بالعالم العربي اهتمام «ميتالغوي» اي اهتمام بالخطاب السوسيولوجي حول العالم العربي(٢٥)، ثم انه كلما اقترب الموضوع العربي من الاستقلال بالذات لحقت به احترازات ضمنية: «دراسة المجتمع العربي / الاسلامي» وكذلك «مسألة في علم الاجتماع تتعلق بالعالم العربي / بما فيه المغرب الكبير» او «التاريخ الاجتماعي للعالم الاسلامي / عامة / والبلاد التونسية خاصة»(٢٦).

لا يهم ان كان هذا «محسوباً» او غير متعمد. المهم ان هناك حرصاً صياغياً على تثبيت حدود المد والجزر اللذين يخضع لهما موضوع الوطن العربي: ولعله ما هو كائن بين عمومية الاسلام وخصوصية المغرب العربي(٢٧). وما دام الامر متصلاً بالصياغة ـ دون التطرق الى خلفياتها ـ فمن القراءات الممكنة لعناصر التركيبة مغرب / اسلام / عرب هي

---

(٢٥) اشارة الى مسألة «العالم العربي وعلم الاجتماع».

(٢٦) ولعل «الجغرافيا الاقليمية» اقل احترازاً في التسمية عندما ذكرت «تطبيقات على العالم العربي».

(٢٧) ظهر اهتمام بعض الاختصاصات الاخرى بالموضوع العربي مع برامج ١٩٧٩، ولكن دائماً في حدود عدم استقلاليته كموضوع: برامج التاريخ مثلاً تذكر تونس والمغرب الكبير على وجه التحديد ولكنها في اقترابها من الموضوع العربي تذكر عناوين من هذا النوع: «التاريخ الشرقي» و«المشرق واليونان» و«تاريخ المشرق الاسلامي والبلدان الافريقية والآسيوية» و«التاريخ المعاصر للبلدان العربية والافريقية والآسيوية». واو العطف هنا مفيدة... على ان الجغرافيا تفاجئنا من جديد بذكر «العالم العربي» مستقلاً بذاته: الارض «تتكلم عربي»، ولكن بالمعنى الجغرافي!

تلك التي ينحصر او ينحسر فيها الموضوع العربي ـ نهاية الامر ـ في نقطة التقاطع بين اسلام المغرب ومغرب الاسلام[٢٨].

ثانياً: ما بين النص الرسمي والنص الفعلي: مرشحو القائمة البيبليوغرافية

كيف السبيل الى معرفة ما يتلقاه الطالب فعلاً عندما لا يكون هناك مراجع «مقررة» وعندما لا تقتضي التقاليد تقديم نص مكتوب اليه؟ لم يكن امامنا الا الاقدام على مغامرة نعلم مسبقاً نسبية نتائجها: جمعنا ما اخذه الطلبة عن اساتذتهم خلال سنوات دراستهم منذ سنتهم الاولى حتى تخرجهم، وقد شمل «التدوين» اربع سنوات جامعية تمتد من تشرين الاول/ اكتوبر ١٩٧٨ الى حزيران/ يونيو ١٩٨٢[٢٩].

اول ما قمنا به استخراج القائمات البيبليوغرافية المقترحة على الطلبة في مواد تدريس علم الاجتماع الاساسية. هذه القائمات ضمت ١٢٢ مؤلفاً منهم ١٣ كان لهم حظ الذكر في اكثر من قائمة[٣٠]. اما الاعمال الوارد ذكرها لمجموع هؤلاء المؤلفين فعددها ٢٠٩ مراجع، منها ١٥ تم ذكرها في اكثر من قائمة.

ليس في الذهن جزم بدلالة محددة لهذا التكرار، ولكن لا يمكن اعتباره امراً غير ذي دلالة. فحرص الاساتذة على استعمال مرجع مشترك رغم اختلاف مواد تدريسهم دليل في حد ذاته على ما يسند اليه من «اهمية خاصة». ونحن اذ نعتمد مؤشر التكرار فإنما

---

(٢٨) قد يبدو في هذا بعض التبسيط او الاختزال. لكن ليس في العبارة ما يخالف النص: فبرامج ١٩٦١ مثلاً ذكرت «الاسلام المغربي» هكذا. والاهم من ذلك هو حرص «المغاربة» الضمني على رؤية مغربية للمجتمع العربي، وهي رؤية تتجلى بصورة اوضح في البحوث والدراسات. ويبدو ان «المشارقة» يرون فيها مساهمة طريفة في اثراء الفكر الاجتماعي العربي.

(٢٩) تم حصر هذا التدوين بمساعدة الاستاذ منصف وناس الذي كان طالباً بقسم علم الاجتماع في الفترة المعنية والذي مدنا بمدوناته وكملها بمدونات زملائه في الدراسة، فكل الشكر له على هذه المساعدة.

(٣٠) هناك عملياً تداخل بين المواد، لا سيما بين تلك التي يدرسها استاذ واحد. واذا ربطنا بين المواد والقائمات البيليوغرافية الثمانية المتصلة بها وجدنا ان ما تم تدريسه من تشرين الاول/ اكتوبر ١٩٧٨ الى حزيران/ يونيو ١٩٨٢ من مواد اساسية هي: أ ـ علم الاجتماع العام (قائمة للنظريات والمناهج) ب ـ علم الاجتماع الاسلامي المغربي (قائمتان/ استاذان) وتتصل به مسألتان لما فيهما من تركيز على المغرب العربي هما التشكيلة الاجتماعية والعمران (قائمتان/ استاذ واحد) ج ـ علم اجتماع التنمية (قائمتان/ استاذان) د ـ علم اجتماع الشغل (قائمة). اما المواد «المساندة» التي لم ندرج ببليوغرافيتها في القائمة التي تم النظر فيها هنا فهي علم النفس الاجتماعي والفردي والفلسفة وتاريخ الحضارة العربية الاسلامية والجغرافيا والاقتصاد والاحصاء واللغة. كما اهملنا علم الاجتماع الصناعي لعدم توفر مادة كافية عنه في مدونات الطلبة. علماً بأن هذه المواد المساندة ـ باستثناء علم النفس ـ لا يدرسها متخصصون في علم الاجتماع.

نهدف الى تحديد بعض التوجهات العامة دون ان نتناسى هامش الخطأ في ذلك، وهي توجهات داخل النص المقترح على الطلبة. اما ظروفها ومبرراتها المعرفية فمسألة لا نتناولها.

١ ـ المؤلفون. . . جغرافيا

كيف يوزَّع المؤلفون المعتمدون «جغرافياً»؟ اذا اعتمدنا تقسيماً تقليدياً معروفاً لاحظنا كثافة اوروبية مع هيمنة فرنسية متوقعة ثم حضوراً عربياً يمثله المغرب العربي اساساً. وليس في هذا ما يلفت الانتباه باعتبار ما هو متوقع إن: ١٢٢ مؤلِّفاً ذكرتهم البيبليوغرافيات المختلفة ينتمون اساساً الى المناطق الجغرافية التالية:

(١) اوروبا الغربية: ٦٢ مؤلفاً (٥٠,٨ بالمائة) ومنهم ٥٠ فرنسياً (٤٠,٩٨ بالمائة)
(٢) البلاد العربية: ٣٨ مؤلفاً (٣١ بالمائة) ومنهم ٢٨ من المغرب العربي (٢٢,٩ بالمائة)
(٣) امريكا الشمالية: ١٥ مؤلفاً (١٢,٢ بالمائة)
(٤) امريكا اللاتينية: ٤ مؤلفين
(٥) اوروبا الشرقية: مؤلفان
(٦) آسيا: مؤلف واحد

٢ ـ المؤلفون. . . لغة

لا يدل التوزيع السابق بالضرورة على لغة المراجع المستعملة. فإذا كانت المراجع الفرنسية مذكورة في لغتها فإن اللغة الفرنسية لغة اغلب المراجع الاخرى بما في ذلك مؤلفات المفكرين والباحثين العرب. وهذا يعني ان هذه المؤلفات مترجمة الى الفرنسية (عن الانكليزية اساساً) او ان اصحابها كتبوها مباشرة بغير لغتهم كما هو حال العرب.

إن المؤلَّفات الواردة نصاً في القائمات البيبليوغرافية ـ وعددها ٢٠٩ مؤلفات ـ تتوزع حسب اللغة المكتوبة بها، كما يلي:

(١) بالفرنسية: ١٩١ مرجعاً.
(٢) بالعربية: ١٧ مرجعاً.
(٣) بالانكليزية: ١ مرجع واحد.

وكما يلاحظ فإن فرنسا التي مثّل مؤلفوها ٤٠,٩ بالمائة ممن ذكروا اصبحت تمثل ٩١,٤ بالمائة بواسطة لغتها. اما العرب فقد مكنتهم «الجغرافيا» من نسبة ٣١ بالمائة

ولكن اللغة ارجعتهم الى نسبة ٨,١ بالمائة[٣١]. وتغيب لغات اخرى ومعها الانكليزية كوسيلة للمعرفة.

٣ ـ المؤلفون. . . ترتيباً

لعل الترتيب الضمني للمراجع من اهم ما يوحي بالتوجه العام السائد في تدريس علم الاجتماع. واذا اعتبرنا القائمات البيبليوغرافية المقترحة على الطلبة خلال كامل سنوات دراستهم ورتبنا المؤلفين الذين اشتركت في ذكرهم قائمتان على الاقل[٣٢] (دون اعتبار لعدد مؤلفاتهم) كان الترتيب التالي:

(١) سمير امين (ذكرته خمس قائمات بيبليوغرافيا).

(٢) ماركس ـ انجلز ـ ماكس فيبر ـ لفي ستراوس ـ بورديو ـ رودنسون ـ عبدالله العروي ـ هشام جعيط ـ انور عبد الملك ـ علي مراد (ذكرتهم ثلاث قائمات).

(٣) ابن خلدون ـ مصطفى الاشرف (ذكرتهما قائمتان).

يوحي هذا الترتيب ـ كاشارة اولى ـ بالمصادر الفكرية العامة للتكوين، بل وقد يوحي بـ «المدارس» المهيمنة في التدريس. ولا نريد ان نتسرع في الاشارة الى هذه المدارس رغم اغراء الثالوث: ماركس ـ ماكس فيبر ـ ابن خلدون (مروراً بالمجموعة العربية).

ان هذه النخبة (بمعنى الانتخاب بيبليوغرافياً) ظهرت ومعها في الجملة **٣٩ مؤلفاً**، لكن لكل رصيده: فإذا كان منها من رشحه لمكانة خاصة كتاب واحد فإن منها من دعمت ترشيحه وفرة ما اعتبر مرجعاً من كتبه. لهذا يبدو مفيداً في توضيح الترتيب السابق وفي اعطائه مضموناً اكثر دقة ان نضيف اليه المراجع التي ذكرت لكل مؤلف: فإذا كان عدد المراجع المذكورة لكل مؤلف قد يساهم في توضيح المكانة المسندة اليه فإن مضمونها يساعد على رسم الحدود العامة لما يمكن اعتباره «نواة» المجال المعرفي لتدريس علم الاجتماع في تونس[٣٣].

---

(٣١) هذه النسبة تقارب الصفر في قائمة المراجع الاساسية (الواردة قائمتها فيما بعد). وهو ما يعني ان التناسب بين اللغة العربية وبين اهمية المرجع هو تناسب عكسي.

(٣٢) يهمل هذا الترتيب من ذكروا مرة واحدة. ولا يعني هذا انهم اقل اهمية في حد ذاتهم او ان لهم، بالضرورة، تأثيراً اقل في تكوين الطلاب (لاحظ المقارنة بين من ترشحهم البيبليوغرافيا وبين من تحتفظ بهم ذاكرة الطلبة في فقرة لاحقة). المحاولة هنا لمعرفة من هم محل «اتفاق» بين الاساتذة.

(٣٣) لا شك ان مقارنة قائمة المراجع بقائمات نموذجية اخرى في اقطار عربية (مغربية وشرقية) يفيد في فهم الخصوصيات.

جدول رقم (٢)

ترتيب المؤلفين حسب القوائم البيبليوغرافية المقترحة على الطلبة

الترتيب		المؤلف	المرجع	تكرار المرجع
(١)(*)	(٢)(*)			(٣)(*)
١	١	سمير امين	ـ الامة العربية	٤
			ـ الاقتصاد العربي المعاصر	٣
			ـ الطبقة والامة	٢
			ـ التطور اللامتكافىء	٢
			ـ التراكم على الصعيد العالمي	١
			ـ المغرب الحديث	١
			ـ الامبريالية والتطور اللامتكافىء	١
			ـ بنية التطور في النظام الامبريالي المعاصر (مقال)	١
٢	٢	ماركس	ـ الايديولوجيا الالمانية (مع انجلز)	٢
			ـ مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي	١
			ـ بيان الحزب الشيوعي (مع انجلز)	١
			ـ الحرب الاهلية في فرنسا ١٨٧١	١
			ـ الثامن عشر من برومير لويس بونابارت	١
٢	٦	انجلز	ـ وضع الطبقات الكادحة في انكلترا	١
			(ومرجعان مع ماركس)	٢
٢	٨	ماكس فيبر	ـ الاخلاق البروتستنية وروح الرأسمالية	٢
			ـ العالم والسياسي	١
٢	٢	لفي ستراوس	ـ الانثروبولوجيا البنائية	٢
			ـ الفكر المتوحش	١
			ـ السلالة والتاريخ	١
			ـ البنى الاساسية للقرابة	١
			ـ مقدمة لكتاب مارسال موس (علم الاجتماع والانثروبولوجيا)	١
٢	٤	برديو	ـ اقتلاع الجذور : ازمة الفلاحة التقليدية في الجزائر (بالاشتراك)	٢
			ـ اعادة الانتاج (بالاشتراك)	١
			ـ مهنة عالم الاجتماع (بالاشتراك)	١
			ـ الورثة : الطلبة والثقافة (بالاشتراك)	١
٢	٨	رودنسون	ـ العرب	٣
			ـ جاذبية الاسلام	١

يتبع

تابع جدول رقم (٢)

الترتيب		المؤلف	المرجع	تكرار المرجع
(١)(*)	(٢)(*)			(٣)(*)
٢	٤	عبدالله العروي	- الايديولوجية العربية المعاصرة - ازمة المثقفين - تاريخ المغرب العربي - الاصول الاجتماعية والثقافية للوطنية المغربية	٢ ١ ١ ٣
٢	٨	هشام جعيط	- الشخصية والصيرورة العربية الاسلامية - اوروبا والاسلام	٢ ١
٢	٦	انور عبد الملك	- الايديولوجيا واليقظة القومية - يقظة العالم العربي (بالاشتراك) - ازمة التطور الحضاري في الوطن العربي (مقال - ندوة)	١ ١ ١
٢	١١	علي مراد	- النزعة الاصلاحية الاسلامية في الجزائر	٣
١٢	١١	ابن خلدون	- المقدمة	٢
١٢	١١	مصطفى الاشرف	- الجزائر: امة ومجتمعاً	٢

(١)(*) ترتيب المؤلفين حسب عدد القائمات البيبليوغرافية التي ذكرتهم (نفس الترتيب الذي سبق استخلاصه).

(٢)(*) ترتيب المؤلفين حسب عدد المراجع المذكورة لهم (والمثبتة امامهم في هذا الجدول).

(٣)(*) عدد القائمات البيبليوغرافية التي ذكرت المرجع.

هذه المؤلفات الوارد ذكرها لـ «مجموعة ١٣» في القائمات البيبليوغرافية المختلفة هي الواردة في جدول رقم (٢)[٣٤].

هذه اذاً قائمة المؤلفين الذين شملهم الانتقاء او الارتقاء. الا ان مؤلفاتهم - كما يتضح في الجدول رقم (٢) - لا تحظى كلها بالمكانة المسندة الى مؤلفها: لهذا «ثبَّت» بعضها صاحبه في مستوى عالٍ من «المصدرية» فكانا معاً محل اتفاق بعض الاساتذة في حين لم يتجاوز الآخر اشعاعه استاذ مادة واحدة.

واذا اعتمدنا المؤشرات الثلاثة (عدد القائمات البيبليوغرافية التي ذكرت المؤلف وعدد المراجع المذكورة له ثم درجة اهمية هذه المراجع باعتبار عدد تكررها في البيبليوغرافيات) بدا واضحاً ما يلي:

---

(٣٤) علماً بأن هذه المراجع ورد ذكرها باللغة الفرنسية، ما عدا مقال واحد لأنور عبد الملك.

١ ـ سمير أمين هو المرجع الاول في تدريس علم الاجتماع في تونس: لقد ضرب الرقم القياسي في الظهور البيبليوغرافي وفي عدد المراجع المذكورة له جملة ثم تفصيلاً (اذ كان لكتاب «الامة العربية» المرتبة الاولى بيبليوغرافياً). وعموماً لم يكن اصرار على مؤلف او على مرجع مثلما كان على سمير امين وعلى مؤلفاته.

٢ ـ بقدر ما ينحو سمير امين الى «التوسّع» يتقلص ماركس وماكس فيبر وآخرون نحو «الاختصاص»: فماركس وان تنوعت مؤلفاته (دون رأسمالها) فمذكور في ثلاث قائمات لاستاذين فقط[٣٥] وكذلك وضع ماكس فيبر. ولم ينج ابن خلدون من قوة الجذب هذه نحو الاختصاص. وهو امر يباغت من تعود حضور «المقدمة» في اكثر المواد تباعداً وعند اكثر الاساتذة اختلافاً في الرؤية او المنهج[٣٦]. على انه اذا استثنينا **سمير امين فإن الاسماء العربية ذات المكانة المتميزة نسبياً تنتمي الى المغرب العربي**: عبدالله العروي وعلي مراد ثم هشام جعيط ومصطفى الاشرف. اما انور عبد الملك فلا يذكر له نص واحد مرتين[٣٧].

ثالثاً: النص الفعلي

ليس الهدف من قراءة «النص» الحاصل في مدونات الطلبة تحليل مضمون او ابداء الـرأي فيه. هذا ما لا نقـدر عليه وما لا نسمح به لأنفسنا. الهدف هو التأكد فقط من التوجهات العامة التي تراءت لنا فيما سبق.

ان «مجمـوعـة ١٣» التي تنحـو البيبليوغـرافيا الى جعل مؤلفاتها «نواة» للمجال المعرفي السوسيولوجي ليس لها في واقع التدريس هذا التماسك وهذه القوة التي قد توحي بها، فإذا كان بعض من رشحته البيبليوغرافيا قد تدخل في نص التدريس تدخلاً مرموقاً فإن تدخل البعض الآخر كان «للتثنية» والمساندة!

وليس من شك في ان ما يتأكد ـ مع القطع به ـ ان **سمير امين** باقٍ ثابت، لا سيما فيما يتصل بالتشكيلات الاجتماعية وبالامة والقومية عموماً وبالمغرب العربي خصوصاً. تتـأكد كذلك اولوية «المغاربة» من العرب في هذه المجالات مع بروز متميز **لعبدالله**

---

(٣٥) باعتبار ان الاستاذ الواحد قد يدرس اكثر من مادة واحدة.

(٣٦) نذكر بأن المعاينة هنا لا تتجاوز حدود المجال البيبليوغرافي وانه لا يمكن تعميمها على «نص» الدرس الذي سيعيد لابن خلدون حضوره وقوته. ولعل هذا يعني ان حضور ابن خلدون لا يحتاج الى ذكر ببليوغرافي!

(٣٧) طبعاً وردت اسماء من المشرق العربي ولكن دون ان يتكرر ذكرها. لهذا لم نثبتها في «مجموعة ١٣». ولما كانت قائمة ما عثرنا عليه منها قصيرة نذكرها للاطلاع: الكواكبي، ساطع الحصري، عفلق، علي الوردي، منير شفيق، الطيب تيزيني، جلال امين، والسيد يسين.

العروي ثم هشام جعيط يضاف اليهما ـ بعد مسافة ـ فرانز فانون. اما المشرق العربي فيبقى ممثله الاساسي انور عبد الملك في مجال التغير الاجتماعي او البحث عن الذات والخصوصيات.

واما العودة فعودة ابن خلدون. ابن خلدون يتجاوز البيبليوغرافيا. وهو وان تراءى في اماكن متفرقة فعودته اساساً لضمان خصوصية المغرب العربي التاريخية: ابن خلدون والمغرب العربي مقولتان متلازمتان تفضي كل منهما الى الأخرى. وهي علاقة قائمة بحثاً وتدريساً في اقطار المغرب العربي عموماً. وليس ابن خلدون مرجعاً فحسب؛ ابن خلدون معقل الفكر الاجتماعي في المغرب العربي او هو آخر معاقل «الخصوصية» المغربية. ونكاد نرى ان العلاقة بابن خلدون ليست علاقة معرفية فقط؛ هي ايضاً علاقة انتمائية مغربية(٣٨).

كذلك الامر بالنسبة لماكس فيبر الذي يتواصل الرجوع اليه عبر جملة من الاشكالات المطروحة في مستوى العلاقة بين الاجتماعي والسياسي في انماط التنمية ومشاريعها بما يستعيد ذلك من مفاهيم اساسية كالدولة والمؤسسة والشرعية... الخ، على ان «الفيبرية» مدروسة ايضاً كأحد المداخل لعلم الاجتماع العام وكمقاربة عامة للواقع الاجتماعي.

اما ماركس فأقرب الى وضع «الاله الخفي» الذي يتغير الموقف منه دون ان يهمله او ينفصل عنه. وليس هناك ـ عموماً ـ رجوع مباشر اليه وانما عبر «قراءات ماركسية» من نوع قراءات التوسير وغرامشي او ـ من منظور فهم الواقع العربي عموماً والمغربي خصوصاً ـ من نوع قراءات سمير امين وعبدالله العروي. على ان هناك اتجاهاً نحو وضع صيغة من التساؤل حول نجاعة المفاهيم والتحاليل تقرن بين الماركسية والفيبرية على انهما البديلان السائدان. اما الاستقطاب الماركسي والفيبري فخط التماس فيه ابن خلدون.

لكن اذا كان هؤلاء هم «الراسخون في النص» فإن النص قد همش آخرين رغم طموح البيبليوغرافيا واصرارها: انجلز اختفى وراء ماركس. رودنسون كان لتقديم دعم محدود مؤقت للخصوصية العربية الاسلامية (مستفيداً من غياب جاك بيرك المفاجىء والكلي). علي مراد ومصطفى الاشرف وبورديو للاستشهاد. ولعل لفي ستراوس يبقى اكثر هؤلاء استقلالاً وتماسكاً وابرز المهمشين حضوراً.

---

(٣٨) المقارنة بين ما كتب اهل المغرب وما كتب اهل المشرق حول ابن خلدون مفيدة وطريفة. والانطباع العام ان اهل المشرق اميل الى ابراز عروبته مع او قبل مغربيته. انظر مثلاً: الحياة الثقافية (تونس)، العدد ٩ (١٩٨٠) (عدد خاص)، مع ببليوغرافيا من اعداد عبد الوهاب الدخلي.

هذا التهميش النسبي يقابله ظهور البعض في النص: رغم تردد البيبليوغرافيا. في مقدمة هؤلاء رمزان من رموز علم الاجتماع الفرنسي: **دوركهايم وقيرفيتش ثم التوسير وغرامشي وبولنتزاس** عن الماركسية و **كردوزو** عن «مقولة التبعية» باعتباره من اقل من تناولوها تمسكاً بعمومياتها ومن اكثرهم تفهماً لخصوصيات الاوضاع التابعة.

رابعاً: الذاكـــرة

المقارنة بين طموحات البيبليوغرافيا وواقع النص المدون سمح باستخلاص بعض المؤشـرات العـامـة لمجـال المعـرفة السوسيولوجية في التدريس التونسي. بعض هذه المؤشرات يصعب نفي دلالتها بحكم تواصلها وتكررها. وليس من شك في انها ليست «مبرمجة» ولا متعمدة، لا سيما وان مضمون المادة محدد عملياً من قبل الاستاذ الذي يدرّسها (وقد يتغير ـ بالتالي ـ مضمونها بتغيّر صاحبها).

ولما كانت هذه المؤشرات مرتبطة بفترة محددة (تشرين الاول/ اكتوبر ١٩٧٨ ـ حزيران/ يونيو ١٩٨٢) رأينا ان نتبين مدى تواصل مصداقيتها بطريقة حدسية: سألنا طلبة المـرحلة الاخيرة عن الاسمـاء التي بقيت عالقـة بأذهانهم باعتبارها تمثل «اهم علماء الاجتماع» الذين تعرفوا عليهم خلال مدة دراستهم بقسم علم الاجتماع(٣٩):

اكدت اجابات الطلبة بعض ما لم ينقطع التأكد منه سابقاً: من بين من «رسخ» بأذهانهم **سمير امين** ـ و **ماكس فيبر** و **ابن خلدون** و **عبدالله العروي**. وقد سبق ان تبين ان هؤلاء ينتمون الى نخبة البيبليوغرافيا وممن اثبتهم النص المدون اثباتاً متميزاً. ونستطيع ان نجزم بأن **هؤلاء يكونون «النواة» الاساسية لمجال المعرفة السوسيولوجية التي مصدرها التدريس بالجامعة التونسية**، فهم محل تلاقٍ بيبليوغرافي وانتشار في النص وتواصل في الذاكرة.

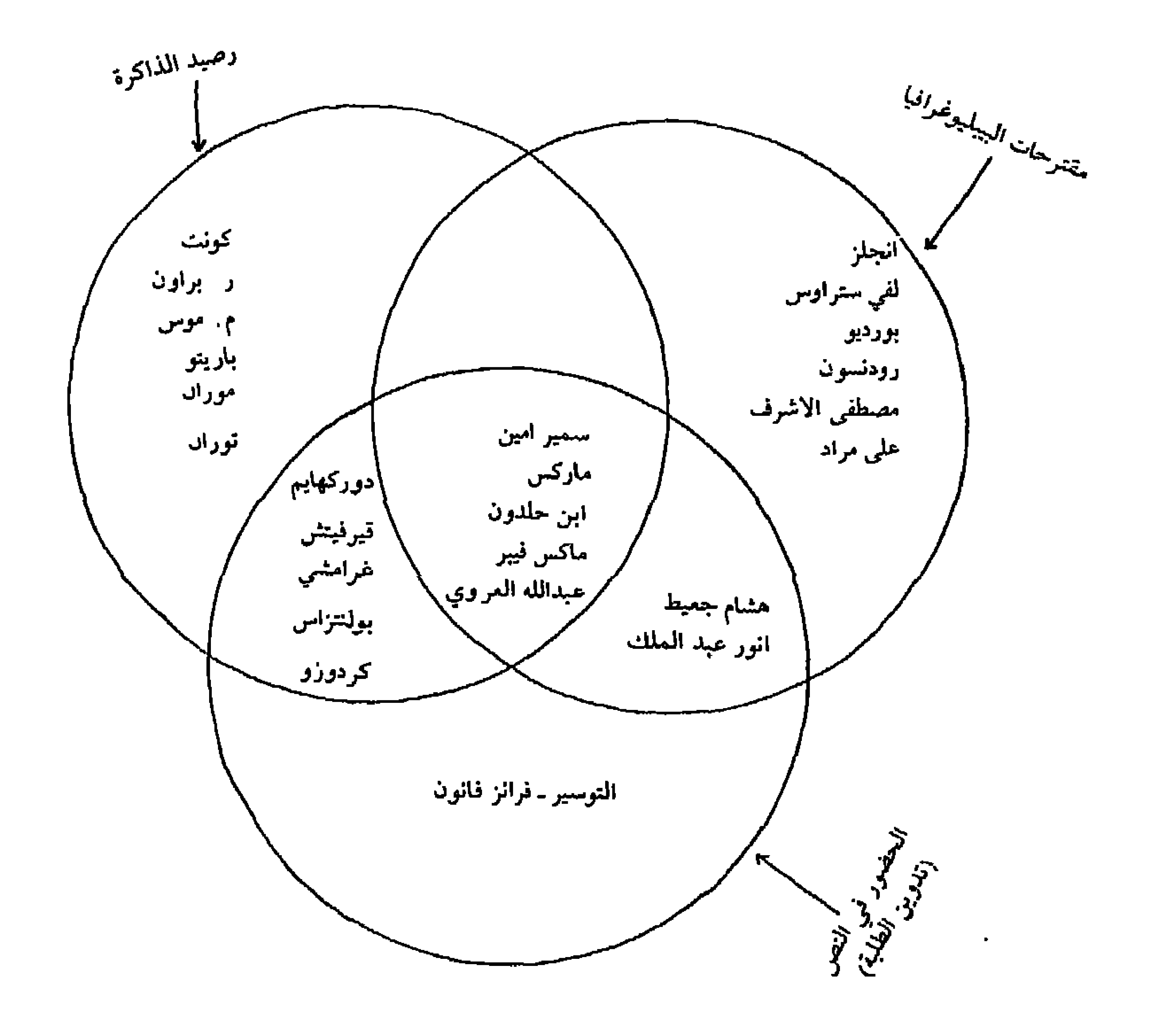
واذا كان بعض من رشحوا للذاكرة لم تحتفظ بهم كأنور عبد الملك وهشام جعيط فإن آخـرين قد وجـدوا في الـذاكـرة مكاناً ارحب مما وجدوه في النص المدون او في البيبليوغرافيا: من هؤلاء توران وكونت ومارسال موس ورادكليف براون وباريتو وادغار موران(٤٠).

ولتلخيص ما سبق من امر العلاقة بين البيبليوغرافيا والنص والذاكرة نقترح الشكل التالي الذي تتضح فيه التداخلات وما تحدده من «نواة» اساسية:

---

(٣٩) القي السؤال على مجموعة من ١٢ طالباً يوم ٢٩/ ١٠/ ١٩٨٤.

(٤٠) احتفظنا بمن ذكر اسمه طالبان على الاقل.



تساؤل ختامي

كان الهدف من قراءة مباشرة لنص مكتوب ابراز بعض المؤشرات التي قد تساعد على الاقتراب من مجال المعرفة السوسيولوجية التي مصدرها التدريس في تونس وفي مرحلة محددة من تطورها. ولقد كان هناك حرص على التعريف بما استوقفنا في النص الرسمي او الفعلي دون رغبة في التأويل او الحكم، تاركين ذلك لقراءات اخرى قد ترى ـ كما هو منتظر ـ غير ما رأينا.

لهذا فالتساؤل تساؤل «موازٍ» للانطباع الحاصل اكثر مما هو نتيجة له. وهو تساؤل قد يباغت ولكنه كامنٌ في كل الكتابات النقدية التي تناولت موضوع علم الاجتماع ووضعه في المجتمع العربي: هل تدريس علم الاجتماع ضرورة من ضرورات المعرفة والواقع؟ ماذا يحدث ـ جدلاً ـ لو أُلغيَ هذا الاختصاص من جامعاتنا؟ هل هو لا يرتبط ـ كما يقال ـ بالواقع ولا يؤثر فيه فحسب، ام هو يحول دون فهم هذا الواقع ودون التأثير فيه؟ كيف يمكن، اذاً، تجاوز الجدلية المشوهة او المصطنعة بين المعرفة السوسيولوجية والواقع العربي؟ وما دام التساؤل هو عن مبررات تخصص كما هو كائن لا كما يمكن او يجب ان يكون: فهل تطويره ممكن في حدود «تقاليده» الموروثة ام يتطلب جهداً وجرأة في اعادة بنائه كنسقٍ فكري؟

اذا كان للمآخذ المتواصل ترديدها معنى فهي تدعو ـ نهاية الامر ـ الى تفكير جدي في مراجعة التبريرات المَابَعْدِية (علم الاجتماع موجود فهو، اذاً، ضروري). واذا كان معـروفـاً ما قيل عن نشـأة انمـاط المعرفة وتطورها فإن ما يحتاج الى طرح ومناقشة هو ضرورات واولويات نقلها اصلاً. ان علم الاجتماع من هذه الوجهة قد لا يكون غيابه نقصاً ولا تخلفـاً معـرفياً: هناك مجتمعات لم تدرجه ضمن تخصصاتها وليست اقل منا فهماً وتحليلاً لواقعها، كما ان مجتمعات اخرى نقلنا عنها هذا التخصص بدأت تعتبره «شعوذة الازمنة الحديثة». ولا يستبعد ان ننقل عنها ايضاً رد الفعل هذا.

ان التساؤل هنا لا يعني النفي ولكنه تخوف متأخر من مسلمات النشأة او من ازمة تطور قد تكـون اسـاساً ازمة نشأة. ان كان ذلك فالعود على البدء وارد. ومهما يكن، فالتعـديل في التراتب الضمني للمعرفة ـ كما هو موروث ومتبع ـ يبدو مشروعاً يستحق المغامرة. هذا التعديل يتطلب الاقدام على اعادة بناء موضوع علم الاجتماع اعتماداً على محصلاته لا ضياعاً في جزئياته وباعتبار اشكاليات الواقع العربي التجريبي والممكن. انه مشـروع كبير قد يحـول دونه الخوف من فقدان المرجع الاختصاصي ـ بما فيه اللقب المعترف به ـ ولكنه مشروع قد يحد من هدر الجهد ويختصر في طريق المعرفة ان كانت للمعرفة طريقٌ مختصرة.

١٥ ـ اشكاليّة الكتابة السّوسيُولوجيّة في المغرب: محاولة تركيبيَّة (*)

د. عبد الصمد الديالمي (**)

مقدمـــة

الكتابة حول المجتمع المغربي شيء معقد. الكتابة السوسيولوجية معقدة في ذاتها، والمجتمع المغربي معقد في ذاته، والالتقاء بينهما لا يقل تعقيداً.

الإشكال ينبثق من كون علم الاجتماع نشأ، بصفة عامة، في اوروبا القرن التاسع عشر استجابة لمتطلبات التصنيع والتمدن، وتنظيراً لمسلسل العقلانية والديمقراطية. الإشكال ينبثق من كون المغرب مجتمعاً في بداية التصنيع. هل يعني هذا ان الالتقاء بين علم الاجتماع والتخلف لا يمكن ان يتم الا بالطريقة التالية: محكوم على التخلف ان يبقى موضوعاً منفعلاً امام علم الاجتماع، كنشاط معرفي خاص بالذات الغربية؟ هل يعني ذلك ان التخلف عاجز ـ بطبيعته ـ عن انتاج سوسيولوجيا خاصة به، غير تابعة للسوسيولوجية الغربية؟

هدف هذه الدراسة هو معالجة هذا الإشكال. هدفها هو تصنيف الكتابات السوسيولوجية «المغربية»، وتحديد مواقفها من السوسيولوجيا الغربية، ومن التخلف، ومن الالتقاء... اصبح من الضروري الوقوف من اجل التفكير في وضعية علم الاجتماع بالمغرب، من اجل التساؤل: ما الذي نريد من فعل علم الاجتماع؟ ما الذي يمكننا ان ننتظر منه؟ الى اين نسير به؟ ليست هذه التساؤلات هروباً من مواجهة الواقع وتحليله (علم

(*) نشر هذا البحث في: المستقبل العربي، السنة ٧، العدد ٦٧ (ايلول/ سبتمبر ١٩٨٤)، ص ٢٨ ـ ٣٤.

(**) استاذ في شعبة علم الاجتماع بكلية الآداب في فاس بالمغرب.

الاجتمـاع جزء من الـواقع)، ليست هروباً من مسؤولية التغيير والتقدم. انها تساؤلات تهدف الى الحد من الانبهار الساذج والتوكل الكلي على علم الاجتماع كمواقف تجعل منـه عصـا علمية ـ سحرية. انها تساؤلات تهدف في الوقت نفسه الى اظهار امكانياته الحقيقية، والمـوضـوعية، والمتـواضعة. فالسوسيولوجيا ليست هي السبيل الاوحد، او الافضل، من اجل معرفة التخلف ومن اجل القضاء عليه. انها تساؤلات تهدف الى نقد السذاجة، الى نقد التطرف، الى نقد التعالي واللامبالاة.

من الممكن التميز، داخل الحقل السوسيولوجي المغربي، بين ثلاثة انماط من السوسيولوجيا: السوسيولوجيا السعيدة، السوسيولوجيا القلقة والسوسيولوجيا الفرحة[١].

اولاً: السوسيولوجيا السعيدة

المقصود من **السوسيولوجيا السعيدة** تلك المجموعة من الدراسات والابحاث التي لا تنـظر الى المغـرب كاختـلاف، والى السـوسيولوجيا الغربية كاختزال. في ثنايا هذا الموقف الصريح والواضح تكمن السعادة. ليس للمغرب ـ الموضوع خصوصية تجعله يرفض الـرضوخ الى المناهج والمفاهيم والنظريات السوسيولوجية الغربية، وليس لهذه الاخيرة طابع جزئي او جهوي يحد من شموليتها. ان التقابل هنا تقابل بين موضوع لا يتكلم وبين علم لا يناقَش. ومن ثمة، يضمن التطبيق العرفي والآلي لهذا العلم على ذلك المـوضـوع السعـادة النـظرية، وامتـلاك الحقيقة. السعادة تغدو ممكنة من جراء نفي الاختـلاف، التخلف ليس اختلافاً جذرياً، ماهوياً، انه مجرد تعطل زمني[٢] لا يمكن للعلم الاجتماعي الا ان يستوعبه ويدرسه ويشخصه.

داخل هذه السوسيولوجيا المطمئنة السعيدة يمكن التمييز بين اتجاهين:

١ ـ الاتجـاه الامبريقـي

ويعني الـدراسات والابحاث الميدانية[٣] التي تعتمد اساساً تقنية الاستمارة. ان

---

(١) لا نستعمل مقولات القلق؛ السعادة؛ الفرح بمعنى سيكولوجي. انها تعبر عن مواقف نظرية بالخصوص، ويمكن استبـدالها بالعبارات التالية: سوسيولوجيا سعيدة: تقنوقراطية ـ سوسيولوجيا قلقه: ابستمولوجية ـ سوسيولوجيا فرحة: ميتافيزيقية.

(٢) انظر: Abdallah Laroui, *La crise des intellectuels arabes: traditionalisme ou historicisme* (Paris: Maspéro, 1974), p. 8.

(٣) يمكن الوقوف على بعض النماذج في الدراسات التالية:

= M. Belghiti, *Les relations féminines et la statut de la femme dans la famille rurale* (Rabat, 1970);

التوصل الى نسب، الى متوسطات، الى جداول، وفي كلمة واحدة، ان حضور الرقم او العلامة الرياضية كافٍ، في حد ذاته، لاثبات العلمية، وضمان السعادة.

ان مشروعية تقنية الاستمارة امر غير قابل للنقاش داخل مجتمع له الميزات التالية:

أ ـ وجود قناعات فردية وشخصية يمكن ان تعبر عن نفسها باستقلال عن التصورات السائدة.

ب ـ انتشار التعليم والقدرة على مفارقة الواقع من اجل اغراض معرفية.

ج ـ استقلال نسبي للمعرفة عن السلطة[٤]، اي عدم الخلط بين الباحث الاجتماعي وبين رجل السلطة.

اسئلة تطرح نفسها: هل يتصف المجتمع المغربي بهذه الميزات؟ هل يمكن مقاربة الرجل الريفي عن طريق الاستمارة؟ هل من الممكن الاتصال بأي امرأة قصد اجراء مقابلة سوسيولوجية دون شروط[٥]. . . ودون مضاعفات؟ طرح مثل هذه التساؤلات خروج من الطمأنينة، من السعادة، ودخول في القلق.

٢ ـ الاتجاه التنظيري

ان السوسيولوجيا الامبريقية تغري بطابعها "رياضي الاحصائي الرامز الى علمية ممكنة. لكن هذا النوع من السوسيولوجيا يفتقر الى اطار نظري واضح ومتماسك، قادر على توحيد الابحاث والدراسات الجزئية وادماجها في بعضها البعض. ومن ثمة، تبرز قوة المفاهيم المادية التاريخية بالخصوص، باعتبارها تأطيراً نظرياً منسجماً ومتكاملاً لا تقف حدوده التفسيرية عند التشكيلة الرأسمالية الاوروبية الكلاسيكية. الا ان امكانيات المادية التاريخية كثيراً ما تؤدي ببعض الباحثين الاجتماعيين الى الوقوع في الدغمائية، وفي التطبيق الميكانيكي لها، دون الانتباه الكافي الى معطيات الواقع وتحذيره. ويتجلى ذلك في القول مثلاً بأن:

ـ المجتمع المغربي «ما قبل» الكولونيالي مجتمع فيودالي (إقطاعي)[٦].

= Paul Pascon, *Ce que disent 196 jeunes ruraux* (Collection BESM), et

عبد الصمد الديالمي، «الجنس والمجتمع،» (رسالة جامعية، كلية الآداب، الرباط، ١٩٨٠).

(٤) انظر: M. Foucault, *La volonté de savoir* (Paris: Gallimard, 1976).

(٥) انظر: [Abdel Samad Dayalemi], «Sexualité et discours au Maroc,» *Al Asas*, no. 17 (février 1980), pp. 33-38.

(٦) انها الاطروحة التي يدافع عنها ادريس بنعلي في: *Le Maroc précapitaliste* (Rabat: SMER, 1983).

ـ المجتمع المغربي «ما قبل» الكولونيالي مجتمع طبقي.

ـ تاريخ المجتمع المغربي يندمج في نظرية المراحل الخمس.

وبالتالي، فإن الرغبة في الفهم الكلي وفي التنظير كثيراً ما تنتقل بالباحث الاجتماعي غير الحذر من الامبريقية الهيستيرية الى المادية الهيستيرية matérialisme hystérique . لا جدال في قدرة وفي مشروعية المادية التاريخية كاطار نظري يساعد على ربط الكثير من الظواهر الاجتماعية المتفرقة استناداً الى خيط ناظم موحد. لكن المادية التاريخية نفسها، كامتداد للبحث السوسيولوجي الامبريقي، تحث على الحذر وعلى احترام معطيات الواقع بالاساس. وبالتالي، هل يجوز ان نرى في الاقطاع المغربي نظاماً فيوداليا؟[٧] هل من الممكن اختزال الثلاثية الصراعية المخزن/ القبيلة/ الزاوية في مفهوم الصراع الطبقي؟ أليس مفهوم نمط الانتاج الآسيوي[٨] ضرباً لنظرية المراحل الخمس؟ مثل هذه التساؤلات خروج من السعادة، ودخول في القلق.

ثانياً: السوسيولوجيا القلقة

وهي تلك الكتابة التي تنطلق من التساؤل حول درجة التلاؤم[٩] بين الجهاز المعرفي الغربي وبين الواقع المدروس (المغرب، الوطن العربي، العالم الثالث). في بداية هذه السوسيولوجيا، هنالك اذن حذر ابستمولوجي، وطرح لقضية الشمولية والاختلاف. هنالك شعور واقرار بانفصام بين الأنا والآخر[١٠]، يؤدي مثلاً الى التساؤل حول مشروعية استعمال مفهوم الطبقة في المغرب[١١].

---

(٧) هذا التساؤل نجده عند كل من:

Abdallah Laroui, *Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain, 1830-1912* (Paris: Maspéro, 1977), et Paul Pascon, *Le Haouz de Marrakech* (Rabat: CURS et INAV; Paris: Centre National de la Recherche Scientifique [CNRS], 1983).

(٨) «ما هي الانظمة التراتبية في المجتمع المغربي (والمغاربي) قبل الاستعمار؟ هل يمكن الحديث في هذا الصدد عن نظام تجزيئي (Segmentariste) او عن نمط انتاج آسيوي؟» انظر:

Abdelkebir Khatibi, *Hiérarchies pré-coloniales* (Rabat, 1971).

(٩) Anour Abdel Malek, «L'avenir de la théorie sociale,» dans: *La dialectique sociale* (Paris: Seuil, 1972), pp. 41-59.

(١٠) Abdallah Laroui, *L'idéologie arabe contemporaine: essai critique*, préface de Maxime Rodinson (Paris: Maspéro, 1967), pp. 15-17.

(١١) [Mohammad Jassus], «Validité de la notion de classes sociales dans le tiers monde,» (Rabat, 1972), (article non publié).

ان هذا النوع من الكتابة ضرب من الشك المنهجي، بمعنى ان اعادة النظر في الجهاز المعرفي الغربي لا تعني رفضه بطريقة كلية ونهائية، كما لا تنتهي الى نسف النزعة الوضعية المؤسسة له. القلق الابستمولوجي هنا كشف عن الهيمنة / المعرفية/الحضارية الغربية، ومناقشة للتصور الاختزالي الذي تخضع اليه العقلانية. ان الكتابة الاجتماعية الغربية، بشقّيها السوسيولوجي والانثروبولوجي، ترى ان العلم، ان العقلانية حكر عليها. فعدم الايمان بالتفوق الغربي، بالاضافة الى الخروج عن الابيستمي (Epistémé) الغربية، خروج عن العلم، وعن العقلانية. خلافاً للكتابة السعيدة التي تتبنى هذه المواقف، بل والتي تتجاهل مثل هذه الاعتبارات. تتساءل الكتابة القلقة: هل للعقلانية شكل تاريخي / حضاري واحد[١٢]؟ هل هذا الشكل الوحيد والاوحد للعقلانية هو الشكل الغربي؟ اليست هذه الاحادية وقوعاً في الاختزال؟ اليس الاختزال ضرباً للعقلانية باعتبارها مشروعاً شمولياً بالاساس؟ من الواجب على الباحث المغربي (وفي العالم الثالث) ان يطالب بعقلانية اوسع وارحب، يساهم في بنائها انطلاقاً من مقوماته الخصوصية؟ اليس من حق كل باحث لا ينتمي الى الغرب ان يقوم بالعمل نفسه؟ اليست هذه المراجعة النقدية انقاذاً للعقلانية من مخاطر الاختصار والهيمنة[١٣]؟

ان السوسيولوجيا القلقة لا تطالب بقطيعة نهائية مع الغرب، باعتباره مصدر معرفة حقيقية ونسبية، وانما تدعو الى رفضه كمصدر المعرفة المطلقة. فهي تدعو الى التقويم النقدي للجهاز المفاهيمي[١٤] الغربي، اي الى ابراز حدوده المعرفية من جهة، والى قدراته الكشفية عند التقائه بالواقع اللاغربي من جهة ثانية. لقد استند الغرب فعلاً - في عملية انشاء النظرية الاجتماعية - على التاريخ الاوروبي بالاساس (ق ١٧ - ق ٢٠). ورغم ذلك، فالهيمنة التي مارسها الغرب منذ القرن السابع عشر، ومكّنته من تخزين معارف ووسائل استوعبت، ولو جزئياً، ولو كموضوع، العالم اللاغربي في تلك النظرية الاجتماعية. ان اللاغرب حاضر في العلم الاجتماعي الغربي، محتلاً مكانة دونية بلا شك، لكنه حاضر حضور عنصر النفي، حضور عنصر للنفي، اي كنعصر مؤسس لذلك العلم، ولذلك العالم. موضوع استيعاب علمي (النظرية التطورية) او موضوع تهميش ايديولوجي (الآخر المتوحش)، في كلتا الحالتين، يعطي اللاغرب مشروعية للزعم الشمولي الملازم للجهاز المفاهيمي الغربي. وبعد هذا فقد - وبعد كل تحفظ وقلق - تتحول النظرية الاجتماعية الغربية، على الاقل، الى فرضية كشفية لا بد لنا من التعامل معها، والرجوع اليها.

---

(١٢) Laroui, Ibid., pp.113-115.

(١٣) Abdel Malek, «L'avenir de la théorie sociale,».

(١٤) المصدر نفسه.

ان النظر الى المغرب من خلال ثلاثية الطبقة/ الدولة/ الايديولوجيا لا يعني ان العلمية اصبحت مضمونة حتماً، كما لا يعني اقحاماً تعسفياً لمفاهيم غير ملائمة قطعاً. ان الغنى النظري الذي تحتوي عليه هذه الثلاثية يساعدها على استيعاب معطيات اجتماعية وتاريخية متنوعة، وعلى ربطها، وعلى تنظيمها. وهذا هو المقصود بالقدرة الكشفية.

التساؤل حول مشروعية التقنيات الامبريقية امر وارد. التساؤل حول ملائمة التأطير النظري امر وارد كذلك. لكن هل تخفي هذه التساؤلات هواجس ابستمولوجية فقط؟ ام تستغل الهاجس المعرفي من اجل اخفاء مواقف حضارية عامة، ذات طبيعة سياسية بالمعنى الواسع؟ اليس القلق شعوراً بالتفوق؟ او شعوراً بالنقص؟ او شعوراً بالذنب؟ الا يمكن فعل السوسيولوجيا بطريقة مرحة، دون قلق، ودون سذاجة؟

ثالثاً: السوسيولوجيا الفرحة

وهي التي لا تؤمن بالانفصام المطلق بين الانا والآخر، فالعلاقة بينهما ليست علاقة خارجية، باردة بين ذاتين لا تتفاعلان. على العكس من ذلك، يجب الاعتراف بأن الآخر اصبح جزءاً منا، وان الهوية التي ترفض الآخر كآخر، وتتركه في الخارج الانثولوجي(١٥)، لا بد من ان تقع في الجنون وان تتغلغل في التوحش. لقد غدا التعدد، ان لم نقل التمزق، السمة الأساسية للذات المغربية، والخطأ كل الخطأ ان تُعاش تلك التعددية، او ذلك التمزق بطريقة مأساوية سلبية. ان تغيير النظرة الى التعدد، ان معاناته ببهجة وفرح لكفيلة بالقضاء على الكثير من الطروحات اللاتاريخية واللاجدلية، وبابراز امكانية الاستمرار، والاخلاص للذات في خضم التنوع، في خضم التثاقف، الهدف هو التوصل الى تصور واقعي تاريخي عن الذات، وعن الاستمرارية. ولا يمكن ذلك الا بالتخلي عن التقوقع في ذاتية انفصامية لا تعترف بأن التاريخ مؤسس للماهية، بل انه مؤسسها الوحيد.

ومن ثمة، لا داعي لاعتبار الجهاز المعرفي الغربي شيئاً ملازماً للتاريخ الغربي فقط. وخير دليل على ذلك هو انه اصبح الوساطة النظرية الاساسية والتي لا مفر منها بين الباحث اللاغربي والواقع اللاغربي، بل هل يمكن اليوم ان نتحدث عن باحث او عن واقع لم يكتسحه الغرب(١٦)؟ ان الاعتراف بالحضور الغربي في شكل ثقافة ذات بعد

---

(١٥) «لنسم الاختلاف الوحشي بالانفصال الزائف الذي يقذف بالآخر في خارج مطلق»، انظر: عبد الكبير الخطيبي، «المغرب، افقاً للفكر،» في: النقد المزدوج (بيروت: دار العودة، [د.ت.]).

(١٦) Herbert Marcuse, *L'homme unidimensionnel: essai sur l'idéologie de la société indus-* =

شمـولي يحتم علينا ان نستغل تلك الثقافة دون شعور بالذنب، دون شعور (مستلب) بالاستلاب، دون شعور باختلاف وحشي - وهمي. يجب ان نرى في هذ الجهاز اولاً وقبل كل شيء الجانب الايجابي: العقلانية. يجب ان لا نفقد هذا المكتسب(١٧) باسم النقد الايديولوجي (الهيمنة، الاستعمار. . .) فعلاً، ثم التقاؤنا بالابيستمية الغربية من خلال الصدمة الاستعمارية؛ وفعلاً، ما يزال الجهاز المعرفي الغربي خادماً للامبريالية، لكن يجب ان لا يمنعنـا هذا من تقبله ومن استغـلاله، من استيعابه كفكر عقلاني وتقدمي بالمعنى الواسع للكلمة. وعلينا ان نتقبل هذا الجهاز بطريقة فرحة ومسؤولة، لأنه يفرض نفسه على جهازنا العقلي، شئنا ذلك ام كرهنا. لقد أصبح يشكل الاطار المرجعي العام.

اضافة الى التقبل الفرح، الى الاستغلال الفرح، يجب ألاّ نفقد الوحدة الاصلية(١٨) المميزة للجهاز الغربي والتي تتجلى في العقلانية. حقاً، هنالك تفرعات داخل الجهاز المقصـود، هنـالـك تناقض بين المادية التاريخية والبنيوية مثلاً، بين المادية التاريخية والتجزيئية، هنالك اختلاف بين السوسيولوجيا الامبريقية والانثروبولوجيا، بين التحليل النفسي والبنيوية. . . لا ينبغي لهذا التعدد ان يحجب عنّا العقلانية الاصلية الموحدة، او ان يجبـرنـا على الاختيار وعلى التمذهب النظري. ان العقل منطلق كل المدارس الغربية، وسيكون من قبيل افقار العقل اذا اقتصر التحليل الاجتماعي على اتجاه واحد، متجاهلاً امكانيات الاتجاهات الاخرى لاعتبارات منهجية او نظرية، او ايديولوجية. ان تعقـد الـظاهـرة الاجتمـاعية وتعدد مستوياتها يفرض المقاربة المتعددة، ضد التحديد الاحادي، وضد التحليل الاختزالي.

في كلمـة واحـدة، يتحتم على البـاحث الاجتماعي ان يتقبل «الجهاز المعرفي الغربي» دون شعور بالإثم (القلق)، دون سذاجة، ودون تقيد نظري - مذهبي. الفرح والحـرية، حرية الفكـر وسـلامتـه، هما الواجهتان الاساسيتان في التعامل مع النظرية الاجتماعية الغربية.

---

trielle avancée, traduit de l'anglais par Monique Wittig et l'auteur, Arguments, 34 (Paris: Minuit, = 1968).

(١٧) لا شك ان الانتاج الاثنولوجي مرتبط بالاهداف الاستعمارية. لكن هذا الارتباط لم يمنع من ظهور دراسات جدية وموضوعية ومن بروز اسماء نالت الاحترام نظراً لامانتها العلمية. انظر في هذا الصدد:

André Adam, *Bibliographie critique de sociologie, d'ethnologie et de géographie humaine du Maroc* (Alger: Centre de recherches anthropologiques préhistoriques et ethnographiques [C R A P E], 1972).

(١٨) انظر: Gilbert Durand, *Science de l'homme et tradition: le nouvel esprit anthropologique* ([Paris]: Berg International, [1979]).

ان التمييز الاساسي بين السوسيولوجيا السعيدة/ القلقة من جهة، وبين السوسيولوجيا الفرحة من جهة اخرى يتضح أكثر عند تحديد الاهداف. ذلك ان المنطق الليبرالي الكامن وراء الكتابة السعيدة من جهة، والشبح السلفي المصاحب للكتابة القلقة يجعلان من اصحاب هاتين الكتابتين «مهندسين اجتماعيين». والمقصود بذلك ان عالم الاجتماع، في كلتا الحالتين مأخوذ في اشكالية التخلف والتغيير، متأرجح بين النهضة والثورة[١٩]. ومن ثمة، فإن هذا السكوت عنه في الخطاب السوسيولوجي السعيد/ القلق يجعل من عالم الاجتماع باحثاً يخطط للمجتمع، ويضع مشاريع، ويحدد اشكالية من خلال لغة السلطة حتماً. المهندس الاجتماعي يدرك في الشعب مثلاً قوة سياسية، واحدة/ متوحدة، شمولية، يجب ان تتجاوز التنوع الاثني والاختلاف، كمحدد اصلي. ادراكه للمرأة ادراك وحدوي كذلك، الحركة النسائية قضاء وتجاوز للاختلافات بين النساء، المهم هو ابراز وحدة الشرط النسائي. ان المشكل المعرفي، في نظر المهندس الاجتماعي، مشكل ثانوي في نهاية التحليل، المهم هو التغيير، هو الفعل المباشر في الواقع. خلافاً لهذه السوسيولوجيا الملتزمة (التزامها التزام ظاهر، اوّلي ومُباشر)، يمكن التحدث عن السوسيولوجيا الفرحة كسوسيولوجيا لامبالية، استاتيكية النزعة، باحثة عن مظاهر الحقيقة والجمال في الرقص ـ الجذبة، في الخط، في الوشم، وفي الجنس[٢٠]. التراث بالنسبة للمهندس الاجتماعي، المكان المقدس، او مصدر النموذج، او عدو التقدم، او ملهم الثورة، انه مسألة حياة او موت (بالمعنى السياسي). لا اثر لمثل هذا المنظور في السوسيولوجيا الفرحة/ «اللامبالية»، المبالية بعناصر الجمال او عناصر الحقيقة «فقط». ومن ثمة، فانها تسأل بقايا التراث من اجل استعادة منطقه، وتماسكه، وكأنها تدعو الى حنين الى الماضي. والواقع ان الامر ليس كذلك، فالسوسيولوجيا الفرحة في نهاية التحليل ميتاسوسيولوجيا،وعالم الاجتماع الفرح ميتافيزيقي Métaphysicien التخلف. . . دون وعي مزيف ودون سعادة، ودون سذاجة، ودون قلق.

خاتمة

في نهاية هذه الدراسة، يمكن طرح التساؤلات التالية، ويمكن اعتبارها مشروع دراسة لاحقة:

---

(١٩) «اكيد ان هناك فارقاً كبيراً بين اللغة التي تحدّث بها رجال القرن الماضي عن «النهضة» التي بشروا بها واللغة التي نتحدث بها اليوم عن الثورة ـ او النهضة ـ التي نحلم بها. ولكن هذا الفارق في نظرنا شكلي وسطحي تماماً»، انظر: محمد عابد الجابري، **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٢)، ص ٧.

(٢٠) انظر: Abdelkebir Khatibi, *La blessure du nom propre* (Paris: Denoël, 1974), et مجلة: *Pro-culture*، العدد ١٢، المخصص للخطيبي.

١ ـ ما طبيعة العلاقة بين السوسيولوجيا السعيدة/ القلقة، والسوسيولوجيا الفرحة من جهة، وبين الانتاج الاثنوسوسيولوجي الاستعماري من جهة اخرى؟

٢ ـ هل يمكن اعتبار الانماط السوسيولوجية الثلاثة مراحل يقطعها عالم الاجتماع المغربي في مسيرته نحو النضج؟ نحو الميتافيزيقا؟اليس في هذه الصيرورة رجوع الى تطورية فكرية قبل ـ كونتية؟

٣ ـ هل يمكن استخدام اي نمط من الانماط السوسيولوجية المذكورة بصدد اي ظاهرة اجتماعية مغربية؟ وهل يمكن تصنيف ونمذجة الظاهرة الاجتماعية المغربية الكلية على الشكل التالي:

أ ـ مستوى الهو: اشكال المقدَّس الشعبي، واشكال التعبير الشعبي. شعبي لا من خلال المنظور الشمولي في اشكاله الاسلامية او القومية، او الطبقية. ان الشعبي، بمفهوم الاختلاف موضوع كبت او استغلال من طرف قوى التحديث.

ب ـ مستوى الانا: الارادة التحديثية اللاحديثة. تتجلى هذه الارادة في المشاريع التالية: مشروع العقلنة والدمقرطة؛ مشروع التصنيع والتمدن؛ مشروع القضاء على الحدود الجنسية.

تتعثر هذه المشاريع لأسباب موضوعية وذاتية، ومن اهمها عدم حداثة العقلية المحدِّثة، اي عدم اقتناعها الوجداني بالحداثة.

مستوى الانا الاعلى :الارادة التقليدية اللاتقليدية،وتتجلى هذه الارادة في الاهداف التالية: القضاء على اشكال المقدَّس الشعبي؛ الاسلمة Islamisation : تحويل الغربي الى اصلي، وتحويل الاضطرار الى اختيار على صعيد التبرير والوهم.

تتعثر هذه العمليات لأسباب موضوعية وذاتية، من اهمها عدم تقليدية العقلية المقلدة Traditionnalisante اي عدم اقتناعها الوجداني بالتقليد.

القِسْم الثالِث

نظْـرَة مُسْـتقبليّـَة

١٦ ـ تأمل الآفاق المستقبلية لعلم الاجتماع في الوطن العربي: من إثبات الوجود الى تحقيق الوعود (*)

د. سعد الدين ابراهيم (**)

في العقدين الاخيرين قام علماء الاجتماع العرب بنقد مجتمعهم، وبنقد علم الاجتماع الغربي، وعلم الاجتماع الماركسي؛ وقاموا بنقد بعضهم البعض.

الذي لم يقوموا به الى الآن هو ان يمارسوا نقداً ذاتياً لأنفسهم؛ وأهمّ من ذلك ان يقوموا بدراسة الواقع الاجتماعي العربي وفهمه.

مقدمــة

هل يستطيع الوطن العربي ان يعيش «ويزدهر» بلا علماء الاجتماع العرب؟

راودني هذا السؤال منذ سنوات؛ وألحّ عليّ وانا افكر في كتابة هذه الدراسة التي اشارك بها مع زملائي المشتغلين بعلم الاجتماع في الوطن العربي. وكنت قد قررت ان تكــون مســاهمتي المتــواضعــة في هذه النـدوة جولـة صريحـة في اعمـاق الضمير الســوسيولـوجي، ان كان ثمة ضمير سوسيولوجي، ننطلق بعدها الى استشراف الآفاق المستقبلية لعلم الاجتماع في الوطن العربي.

وحتى لا أطيل في المقـدمات، فإن اجابتي الشخصية عن السؤال بكل الصدق المؤلم هي انه «نعم». . . . نعم يستطيع مجتمعنا ان يعيش و«يتقدم» بلا علماء الاجتماع العرب. ولكي اخفف على نفسي من ألم هذه الاجابة، حاولت توجيه السؤال نفسه بالنسبة

(*) نشر هذا البحث في: المستقبل العربي، السنة ٨، العدد ٧٥ (ايار/ مايو ١٩٨٥)، ص ١٢٩ ـ ١٣٩. وقدم الى: ندوة «نحو علم اجتماع عربي»، تونس، ٢٥ ـ ٢٨ كانون الثاني/ يناير ١٩٨٥.

(**) استاذ علم الاجتماع في الجامعة الاميركية ـ القاهرة.

لفئات اخرى في المجتمع، وخلصت الى ان هناك فئات عديدة لا يستطيع المجتمع ان يعيش بدونها، اهمها الفلاحون والعمال ورجال الادارة والجيش. وان هناك فئات اخرى لا يستطيع المجتمع ان يتقدم بدونها، اهمها المهندسون والاطباء والعلماء وخبراء التكنولوجيا والاقتصاد. اما علماء الاجتماع والانثروبولوجيا والنفس والسياسة والاعلام والآثار، وفئات عديدة اخرى، فيمكن للمجتمع ان يعيش ويتقدم بغيرهم.

وبشكل آخر، لو وضعنا السؤال: **ماذا يحدث للوطن العربي اذا اختفى كل علماء الاجتماع العرب فجأة؟** والاجابة هي لا شيء سيحدث للمجتمع سلباً او ايجاباً. وينطبق ذلك على فئات مهنية اخرى؛ كما ينطبق على مجتمعات عديدة اخرى.

وبالمقابل هناك مجتمعات «تقدمت» في العصر الحديث دون ان يوجد فيها فئة مهنية تسمى علماء الاجتماع ـ مثل اليابان الى ثلاثينات هذا القرن، والصين الى عقود متأخرة من هذا القرن. كذلك ليس هناك ما يثبت قطعياً ان بريطانيا والمانيا وفرنسا والولايات المتحدة ما كان لها ان تتقدم خلال القرنين الاخيرين لولا وجود علماء اجتماع فيها.

ما أريد ان اخلص اليه هو ان علماء الاجتماع كفئة مهنية متخصصة ليست ضرورية في «المجتمع الحديث»؛ وبالقطع لم تكن ضرورية في «المجتمع التقليدي». ولكن ظهورها في المجتمعات الاكثر تقدماً كان مصاحباً لرغبة (وليس لضرورة) ان تفهم هذه المجتمعات نفسها في مرحلة التغير او التحول السريع الذي احدثته الثورات السياسية والاجتماعية والصناعية. وكان استمرار هذه الفئة المهنية مرتبطاً باستمرار هذه الرغبة، حيث اصبح التغير الاجتماعي السريع جزءاً لا يتجزأ من مسيرتها.

الرغبة (وليس الضرورة) لفهم الذات المجتمعية كانت وما تزال ـ اذن ـ هي مبرر ظهور علم الاجتماع وعلماء الاجتماع، ومبرر وجوده ووجودهم واستمراره واستمرارهم. ولا بد من ان أسارع الى القول بأن «الفهم» الذي يقدمه علم الاجتماع للذات المجتمعية ليس هو الفهم الوحيد. فمنذ بداية الحياة في جماعات منظمة كانت هناك دائماً «أفهام» يقدمها بعض افراد المجتمع سواء أكانت اسطورية او خرافية او ميتافيزيقية او دينية او فلسفية. كما انه في المجتمع الحديث ليس علم الاجتماع هو الوحيد الذي يحتكر تقديم «فهم» للذات المجتمعية. فهناك علوم وانساق معرفية اخرى تنافسه في تقديم «افهامها»؛ كما ان هناك دائماً فئات مهنية وافراداً كثيرين يجتهدون في تقديم مثل هذه الافهام. ولكن علم الاجتماع بشّر ووعد بأنه يقدم فهماً موضوعياً منضبطاً للمجتمع. وفي مجتمعات عديدة انجز علم الاجتماع بعض ـ إن لم يكن كل ـ ما بشر ووعد به. وفي تلك المجتمعات تمت استفادة كلية او جزئية ببعض ما قدمه علماء اجتماعها من فهم لهذه

المجتمعات ولم يكن ما قدمه علماء الاجتماع هناك فهماً تقريرياً وتحليلياً فقط؛ ولكنه اشتمل ايضاً على فهم تفسيري ونقدي لهذه المجتمعات.

اولاً: علماء الاجتماع العرب بين التضخم المؤسسي والهزال المعرفي

تعددت في السنوات الاخيرة الاوراق والدراسات حول نشأة ونمو علم الاجتماع في اقطار الوطن العربي[1]. ونستخلص منها انه في خلال نصف القرن الاخير دخل علم الاجتماع ضمن مناهج الدراسات الجامعية، في أقسام وشعب الفلسفة او التربية او الاقتصاد. وسرعان ما بدأت تنشأ له اقسام وشُعب متخصصة، يصل عددها في الوقت الحاضر (١٩٨٥) الى حوالى ثلاثين. وان تدريس علم الاجتماع الذي كان في البداية يتم على ايدي هواة من المتخصصين في فروع معرفية اخرى، سرعان ما اصبح تدريسه على يد متخصصين في علم الاجتماع ذاته؛ وان عددهم يصل الآن، بمعيار الحصول على درجة الدكتوراه، الى حوالى المائتين، وان الطلاب الذين يتخصصون في علم الاجتماع في الجامعات والكليات العربية في الوقت الحاضر (١٩٨٥) يصل عددهم الى حوالى عشرة آلاف طالب، يتخرج منهم سنوياً حوالى الفي طالب. كما ان الوطن العربي يوجد فيه الآن ما لا يقل عن خمسة عشر مركزاً بحثياً في علم الاجتماع او بعض فروعه المتخصصة (مثل الاجرام والسكان وما الى ذلك).

ومن ناحية الانتاج الكمي، وخلال العقد الاخير كان يظهر في المتوسط حوالى مائة كتاب جديد سنوياً، الفها اساتذة الاجتماع العرب؛ فضلاً عن مئات الاوراق والمقالات والتقارير البحثية والاستشارية. وهناك ما لا يقل عن عشر مجلات دورية اكاديمية متخصصة في علم الاجتماع او احد فروعه، الى جانب المجلات والدوريات الجامعية العامة التي تظهر فيها مقالات وبحوث سوسيولوجية.

نحن ـ اذن ـ بصدد نمو كمي لا بأس به من الناحيتين المؤسسية والبشرية في مجال علم الاجتماع. ولم تعد هناك معارضة في الدوائر الاكاديمية لقبول علم الاجتماع والاقرار بشرعية وجوده. ونادراً ما تنشأ جامعة جديدة في اي من اقطار الوطن العربي دون ان يكون

---

(١) انظر عدداً من الاوراق التي قدمت الى: مؤتمر علم الاجتماع وقضايا الانسان العربي المعاصر، الكويت، ٨ ـ ١١ نيسان/ ابريل ١٩٨٤، وبعض الاوراق التي قدمت الى: ندوة «نحو علم اجتماع عربي»، تونس، ٢٥ ـ ٢٨ كانون الثاني / يناير ١٩٨٥. انظر ايضاً: جهينة سلطان سيف العيسى، «ازمة علم الاجتماع في الوطن العربي،» **المجلة العربية لعلم الاجتماع**، السنة ١، العدد ١ (كانون الثاني / يناير ١٩٨٤)، ص ٣٠ ـ ٤١، وفيه تلخص الكاتبة معظم ما كتب حول هذه المسألة.

لعلم الاجتماع فيها قسم او فرع او شعبة قائمة بذاتها، بل واصبحت مادة او اكثر من مواد علم الاجتماع تدرس في بعض كليات الحقوق والطب والهندسة والزراعة؛ هذا فضلاً عن وجود مثل هذه المواد كجزء لا يتجزأ من مناهج الدراسة في كل كليات او اقسام التربية والعلوم السياسية والجغرافيا والاعلام. وفي بعض الاقطار العربية اصبحت مادة علم الاجتماع تدرس لطلاب المدارس الثانوية؛ وفي بعض اقل تدرس حتى لطلاب المدارس الاعدادية (المتوسطة).

ولكن هذا التضخم الكمي المؤسسي والبشري شيء، والنمو الكيفي شيء آخر. فنادراً ما يجد طالب المعرفة انتاجاً سوسيولوجياً عربياً يطفىء ظمأه لفهم الواقع العربي المعاصر بصورة منضبطة او موضوعية، او شاملة، او حتى جزئية. فأكثر من ثمانين بالمائة من انتاج اساتذة الاجتماع يكاد ينصرف كلية الى الكتب المدرسية التي تحاول ان تعلم الطلاب مبادىء العلم وفروعه وتاريخه «ونظرياته». ورغم اهمية هذا الجانب من انتاج اساتذة الاجتماع العرب للعملية التعليمية والتربوية؛ الا ان الشاهد هو ان معظم هذه الكتب المدرسية تتسم بما يأتي:

١ ـ تضخيم الوعود بقدرات علم الاجتماع على فهم الواقع والتعامل الفعال مع المشكلات الاجتماعية.

٢ ـ الاعتماد شبه الكامل على مصادر المعرفة الاجنبية المترجمة مباشرة او من خلال آخرين.

٣ ـ التعقيد اللفظي والمعنوي في طرح مفاهيم ومقولات علم الاجتماع، إما للايحاء بجهبذة فكرية، او في الاغلب لعدم الفهم والاستيعاب لما يتم نقله من مصادر اجنبية.

٤ ـ ندرة ما يرد في هذه الكتب عن الواقع العربي (قطرياً او قومياً).

٥ ـ سطحية وتجزيئية القليل النادر الذي يرد في هذه الكتب عن الواقع العربي، وعدم استناده على قاعدة صلبة من المعلومات التقريرية او الامبريقية.

في المرحلة الاولى التي حاول فيها علم الاجتماع ان يشق له مكاناً في الجامعات (١٩٤٠ ـ ١٩٦٠ تقريباً)، كان جزء كبير من طاقة المشتغلين به ينصرف الى محاورات لاثبات «علميته» و«موضوعيته» وأهميته للمجتمع. وقد تجاوز المشتغلون العرب بعلم الاجتماع هذه المعارك الخارجية مع الذين عارضوا او شككوا في احقية هذا العلم الجديد بمكان تحت الشمس الجامعية. لقد انتصروا في تلك المعارك اما لأنهم نجحوا في اقناع الآخرين؛ او لأن الآخرين سئموا استمرار تلك المعارك.

ولكن أساتذة الاجتماع العرب سرعان ما دخلوا مع بعضهم البعض في معارك اهلية

في المرحلة التالية (١٩٦٠ - ١٩٨٥)، إما بالاصالة عن أنفسهم، او نيابة عن اطراف سوسيولوجية متعاركة في مجتمعات اخرى. وساد تلك المرحلة ما يمكن تسميته بمرض **البداوة السوسيولوجية**. فقد قسم المشتغلون العرب بعلم الاجتماع انفسهم الى قبائل اتخذت اسماء ومسميات مختلفة (فهناك النظريون والتطبيقيون، وهناك الماركسيون والوظيفيون، وهناك اتباع المدرسة الفرنسية واتباع المدرسة الانكليزية او الامريكية او السوفياتية... الخ). وكل قبيلة سوسيولوجية جرى تقسيمها الى عشائر (وظيفيون ووظيفيون جدد، وماركسيون وماركسيون جدد... الخ). وجرى تقسيم كل عشيرة، الى بطون او حتى افخاذ. لقد اصبحت البداوة **افيون علماء الاجتماع العرب**. وفي خضم الانشغال الشديد بهذه الحرب الاهلية وبمشاغل الحياة الاخرى (التي دفعت بدورها الى بداوة افقية تتمثل في الانتقال من بلاد العسر الى بلاد اليسر، ثم بين جامعات هذه الاخيرة)، كان فائض الطاقة والتفكير والخيال السوسيولوجي، الذي يمكن ان ينصرف الى دراسة الواقع العربي وفهمه، قد ضمر ضموراً شديداً. ومن ثم كان نتاج المعرفة السوسيولوجية عن هذا الواقع هزيلاً للغاية.

وما يقوله المشتغلون العرب بعلم الاجتماع عن الواقع العربي يكاد يندرج في معظمه اما تحت عباءة المحاورات الايديولوجية او الوعوظ الاصلاحية (الينبغيات). اما القليل الذي يقال عن الواقع العربي مستنداً الى دراسات ميدانية متعمقة، فبالرغم من اهميته القصوى الا انه الى الآن لا يزال جزئياً او تجزيئياً. فهو إما بحوث ودراسات قطرية؛ او - في الاغلب الاعم - بحوث ودراسات قطاعية (مؤسسة او ظاهرة بعينها) او محلية - جهوية (قرية، حي، قبيلة). ونادراً ما يحاول الباحث الذي يقوم بهذه الدراسة او تلك ان يربط محتواها بالسياق المجتمعي العام، او بغيرها من دراسات الآخرين حول جوانب مشابهة او متصلة في مجتمعه القطري او في المجتمع القومي. كذلك يندر ان نجد من يحاول ان يجمع ويدمج نتاج هذه الدراسات الجزئية والتجزيئية في نسق تراكمي معرفي عام، قابل للتطوير والتعديل والاضافة[٢].

تلكم هي بعض مظاهر واسباب هزال المعرفة السوسيولوجية عن الواقع العربي المعاصر.

هناك بالطبع اسباب اخرى عديدة، منها اختيار عالم الاجتماع وتنشئته، ودورة حياته المهنية. فبداية، يندر ان يأتي للتخصص في هذا الميدان طالب بمحض رغبته وارادته، وانما غالباً ما يأتي الطلاب الى علم الاجتماع اما بمحض الصدفة، او لعدم وجود

---

(٢) من اندر هذه المحاولات واحدثها، المجهود الرائد الذي قام به حليم بركات. انظر: حليم بركات، المجتمع العربي المعاصر: بحث استطلاعي اجتماعي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤).

بديل افضل متاح امامهم. والقلة التي تأتي بمحض ارادتها غالباً ما يختلط في عقلها مفهوم علم الاجتماع بمفهوم الخدمة الاجتماعية او النزعات الخيرية والاصلاحية والانسانية. ولا تساعد المناهج واساليب التدريس وهزال الكم المتراكم من المعرفة السوسيولوجية في الجامعات العربية على تنشئة سوية للغالبية العظمى من الطلاب الذين يقضون اربع سنوات في دراسة علم الاجتماع، ويتخرجون بمفاهيم غير ناضجة او نصف ناضجة عن العلم ومناهجه ومفاهيمه ونظرياته. اما القلة التي تقرر الاستمرار في دراساتها العليا فهي تنحت في صخر الجدب السوسيولوجي العربي لكي تعلم نفسها او تتعلم على ايدي قلة من الاساتذة القادرين. وفي تلك المرحلة، فإن بعضهم قد يكتسب مهارات منهجية وخبرات ميدانية لا بأس بها، خاصة وهم يعدون اطروحتي الماجستير والدكتوراه. ولكن بمجرد الحصول على هذه الاخيرة فإن معظمهم ينصرف الى التدريس وتأليف الكتب المدرسية، ودخول الحروب الاهلية السوسيولوجية تحت علم إحدى القبائل او العشائر. وكأن الحصول على الدكتوراه يعني «فض الاشتباك» نهائياً او القطعية مع العمل الميداني، الذي هو اساس لا غنى عنه لفهم الواقع العربي. وهذا هو ما يفسر جزئياً على الاقل، هزال المعرفة السوسيولوجية رغم التضخم المؤسسي والبشري لعلم الاجتماع في الوطن العربي.

ثانياً: من إثبات الوجود الى تحقيق الوعود

كل الملاحظات السابقة عن التضخم المؤسسي والهزال المعرفي لعلم الاجتماع في الوطن العربي لا تعني انتقاصاً من قدر نفر قليل من علماء الاجتماع العرب الذين جاهدوا اشق الجهاد للتعرف على الواقع العربي؛ وفي بيئة اجتماعية ليست كريمة او صديقة تجاه مفهوم البحث الاجتماعي ومناهجه؛ وفي ظل انظمة حكم عربية تسلطية في معظمها، ولا تؤمن بجدوى البحث العلمي، وتضمر الشك والعداوة للعلماء والمفكرين الاصلاء. ولا تعني الملاحظات السابقة انتقاصاً من القدرات الكامنة او الممكنة لاغلبية المشتغلين العرب بعلم الاجتماع، ان هم اختاروا ان يوظفوا هذه القدرات في دراسة الواقع الاجتماعي العربي وفهمه.

كما ان الالتزام الايديولوجي ليس امراً مشروعاً فقط، بل ربما ايضاً حقيقة وضرورة لعالم الاجتماع كما لغيره من المشتغلين بالفكر والمهتمين بالشؤون العامة. ولكن الايديولوجيا ليست بديلاً للسوسيولوجيا، بالمنطق نفسه الذي لا يجعل الفكر بديلاً للحركة السياسية. ان مرض البداوة السوسيولوجية كان ولا يزال احد العوامل التي تقعد معظم المشتغلين العرب بعلم الاجتماع عن دراسة الواقع وفهمه. ومن ثم لا ينبغي للالتزام الايديولوجي - اياً كان - ان يصرف صاحبه عن التعامل مع الواقع وتقديم رؤيته

السوسيولوجية المنضبطة لهذا الواقع من منظوره الايديولوجي. فالمعارك الفكرية والمعرفية (الابستمولوجية) التي يخوضها اصحاب المدارس السوسيولوجية في المجتمعات الاكثر تقدماً لم تقعد الاطراف المتصارعة عن دراسة واقع مجتمعاتها.

إن معركة اثبات الوجود لعلم الاجتماع وعلماء الاجتماع في الوطن العربي قد حسمت منذ اكثر من عقدين من الزمان. وقد قدمنا مؤشرات كمية على ان الجامعات والمجتمع وحتى دوائر السلطة قد اقرت بهذا الوجود. ولكن الوجود شيء وموقع وفعالية هذا الوجود شيء آخر، فرغم وجودهم والاعتراف بهم، الا ان هزال ما انتجوه من معرفة قد جعل هذا الوجود هامشياً، وجعل فاعليتهم في التأثير على المجتمع محدوداً، ان لم يكن معدوماً. وطالب المعرفة عن الواقع الاجتماعي العربي المعاصر قد لا يجدها الا في الكتابات الادبية والصحفية، او في اعمال بعض المشتغلين بالتاريخ والجغرافيا والفلسفة والدين[٣]. وقد لا تكون هذه المعرفة بالضرورة دقيقة او عميقة، ولكنها على الاقل متوفرة ومفهومة.

إن الساحة العربية، وطنياً وقومياً، لا تزال مهيأة ومترقبة لأعمال سوسيولوجية تقدم لها فهماً اكثر شمولاً وعمقاً وانضباطاً للواقع الاجتماعي العربي المعاصر. وقد ازداد هذا التهيؤ في ضوء خمسة عوامل على غاية كبيرة من الاهمية، هي:

١ ـ سرعة التغير الاجتماعي الذي صاحب الزيادة الفلكية في اسعار النفط، وبروز قوى اجتماعية، وانساق قيمية، وانماط سلوكية جديدة، اختلطت جميعها بما كان موروثاً او موجوداً في فوضى شرقية عارمة، لا يعرف الحكام او المحكومون كيف يفهمونها او يتعاملون معها، او يحتوون المشكلات الاجتماعية الناجمة عنها.

٢ ـ اخفاق الانظمة الحاكمة ليس في انجاز الحد الادنى من المطالب الشعبية فقط، ولكن ايضاً في تضييق الفجوة بين اجهزة الدولة الرسمية من ناحية، والمجتمع المدني بتكويناته القديمة والجديدة من ناحية اخرى.

٣ ـ تعثُّر، إن لم يكن الفشل التام، «للافهام» التكنوقراطية، وما انبثق عنها من خطط وبرامج تنموية في عقدي الستينات والسبعينات، وخاصة تلك التي قاد زمامها الاقتصاديون، سواء تحت لافتات «رأسمالية» او «اشتراكية».

---

(٣) الاشارة هنا على سبيل المثال هي لأعمال مؤرخين عرب معاصرين مثل قسطنطين زريق وعبدالله العروي وهشام شرابي؛ ولجغرافيين عرب مثل جمال حمدان؛ ولمشتغلين بالفلسفة مثل زكي نجيب محمود، ومحمد عابد الجابري، والطيب تيزيني وحسن حنفي وصادق جلال العظم، ولمفكرين دينيين مثل خالد محمد خالد ومحمد عمارة.

٤ ـ تصاعد الاختراق الاجنبي لمجتمعات الوطن العربي، ليس على الصعيدين الاقتصادي والعسكري فقط، وإنما ايضاً على الصعيد الثقافي الحضاري؛ وليس فقط في ظل عجز الانظمة عن مجابهة هذا الاختراق، ولكن احياناً باستمرار او ترحيب منها.

٥ ـ ازدياد ظاهرة التفتت المجتمعي في عدد من الاقطار العربية تحت دعاوى مشروعة او شبه مشروعة بالخصوصية والتعددية في عملية مجتمعية مضادة للمسار التاريخي نحو الاندماج الوطني في داخل كل قطر، والتوحد القومي لاقطار الوطن العربي.

هذه العوامل، وغيرها لا تزال دينامياتها الداخلية غامضة، ولا تزال التفسيرات التي تقدم بشأنها تفسيرات خلافية. وقد عجزت الى الآن المفاهيم والافهام الشائعة او قدر المعرفة المتاح (وهو في اغلبه غير سوسيولوجي) عن اقناع الرأي العام العربي بها، ناهيك عن تقديم صياغات وآليات للتعامل معها.

الساحة العربية اذن بحكم تعقدها وتغيرها السريع والمشكلات التي تزخر بها داخلياً والتحديات التي تحيط بها خارجياً ـ هي ساحة مهيأة، بل ومتلهفة لمن يقدمون لها فهماً شاملاً ومتعمقاً ومنضبطاً لواقعها الاجتماعي والحضاري. والمشتغلون العرب بعلم الاجتماع ـ بحكم وجودهم المؤسسي وحجم عددهم البشري ـ ينبغي ان يكونوا مهيّئين للقيام بالمهمة.

بالطبع ليس هناك ضمانة انهم سيقومون بالمهمة خير قيام... او انهم اذا قاموا بها فإن المجتمع او السلطة سيقبلان نتاجهم المعرفي. ولكن اضعف الايمان هو ان يحاولوا محاولة صادقة؛ وليكن جزاؤهم عند الله والتاريخ. ان تلكم هي فرصتهم للانتقال من معركة اثبات الوجود الى معركة تحقيق الوعود.

ثالثاً: نحو دراسات سوسيولوجية للواقع العربي المعاصر

ليس أسهل من ان يقدم مشتغل بعلم الاجتماع خطة طموحة او قائمة طويلة بما ينبغي دراسته في الواقع العربي المعاصر. ولكن ليس ايضاً اسخف من ان يفعل ذلك في جمع من زملائه الذين لا يقلون عنه، وبعضهم بالقطع يفضلونه علماً وخبرة.

ومع ذلك فلا بأس من عرض خبرة جماعية حاول فيها عدد من الزملاء، ومنهم هذا الكاتب، ان يحصروا عدداً من المسائل البحثية المطلوبة لاستشراف مستقبل الوطن العربي[٤]. والمجهود السوسيولوجي هنا يُنظر اليه كجزء لا يتجزأ من مجهود شامل لكل

(٤) الزملاء الذين شاركوا في هذه المحاولة الى جانب هذا الكاتب هم: عبد الباقي الهرماسي (تونس)، =

العلماء الاجتماعيين العرب (في الاقتصاد والسياسة والانثربولوجيا)، بحيث يتم التراكم والتكامل المعرفي عن الواقع العربي بكل جوانبه ومستوياته، كما تعتبر هذه المحاولة ذات توجه مستقبلي، تسعى الى فهم الواقع المعاصر بكل خلفياته التاريخية، ولكنها تتجاوزه الى استشراف بدائل المستقبل الممكنة. وبما ان مجتمعات الوطن العربي لا تعيش في عزلة او فراغ، فإن السياق الاقليمي والعالمي لا بد من ان يؤخذا في الحسبان، ولكن هذه مهمة يتركها علماء الاجتماع لزملائهم المتخصصين في العلوم السياسية والعلاقات الدولية (كنوع من تقسيم العمل الاكاديمي). واخيراً تراعي هذه المحاولة الحضرية لأجندة البحث السوسيولوجي في السنوات القادمة، ان تكون الدراسات على المستويين القطري والقومي، وذلك سعياً وراء توثيق الخصوصيات القطرية والمحلية وفهمها، من ناحية، وتوثيق وفهم العموميات القومية من ناحية ثانية.

وفيما يلي عرض سريع لمجموعات الدراسات السوسيولوجية المطلوبة لفهم الواقع واستشراف المستقبل العربي:

١ ـ **القاعدة البشرية**: تطور حجم وتوزيع ونوعية وحركة السكان في الوطن العربي قطرياً واقليمياً وقومياً؛ وتقدير معدلات المشاركة الاقتصادية وهيكل عرض الطاقة البشرية، وتأثير ذلك على تدفقات الهجرة بين الريف والحضر، وتدفقات هجرة العمالة عبر الاقطار العربية، وإعداد بيانات اساسية، وعمل اسقاطات مستقبلية حول هذه المتغيرات الديموغرافية في ظل سيناريوهات مختلفة عن المستقبل المنظور. معظم البيانات المطلوبة لهذه المجموعة من الدراسات متوفرة. المطلوب هنا هو استكمالها وتصنيفها وتحليلها، بحيث تسهل المقارنات القطرية، ويمكن رسم صورة قومية عامة عن القاعدة البشرية للوطن العربي.

٢ ـ **القاعدة الايكولوجية**: انماط المعيشة الرئيسية التي هي نتاج التفاعل بين الانسان وبيئته المادية في الوطن العربي ـ واهمها النمط البدوي القبلي، والنمط الريفي، والنمط الحضري. وتستهدف هذه الدراسات الكشف عن حجم وتطور هذه الانماط الثلاثة، وعن طبيعة العلاقة التفاعلية بينها (تعاون ـ توتر ـ صراع ـ هيمنة) في ظل توجهات تنموية مختلفة، وفي ظل سياسات توزيعية بديلة. وتعطي هذه الدراسات اهمية خاصة لتطور

= خلدون النقيب (الكويت)، غسان سلامة (لبنان)، السيد الحسيني وعلي ليلة (مصر)، الواثق كيمر وزينب البكري (السودان). كما شارك في نقاش هذه المحاولة في مراحلها الاولى: علي الدين هلال وجودة عبد الخالق وعلي نصار وعادل حسين (مصر)، وخير الدين حسيب (العراق). وشارك في مراحل تالية كل من حسنين هيكل، وسمير امين (فلسطين). وقد صدر عن مشروع الاستشراف هذا الذي رعاه مركز دراسات الوحدة العربية ثلاثة كتب حتى عام ١٩٨٨ هي: **مستقبل الامة العربية: التحديات... والخيارات؛ المجتمع والدولة في الوطن العربي، والعرب والعالم.**

حجم المدن العربية وتركيبها الاجتماعي والطبقي، وتأثير ذلك على مستويات الاستقرار السياسي حاضراً ومستقبلاً. مع ملاحظة الربط بين هذه الدراسات ومجموعتي دراسات الهياكل الطبقية وانظمة القيم والسلوك (٣ و٧ ادناه) والتعرض لاستخدام النخب السياسية لفئات فلاحية وبدوية لتحييد المدن سياسياً وعسكرياً.

٣ ـ **الهياكل الطبقية**: تحديد خريطة القوى الاجتماعية باستخدام مؤشرات متعددة (ملكية او التحكم في وسائل الانتاج والتجارة والتباين الدخلي والمهني والتعليمي) في داخل كل قطر او كل مجموعة من الاقطار العربية المتجانسة؛ وتحديد الخريطة الطبقية على المستوى القومي العربي. اي بين الاقطار العربية باستخدام المؤشرات السابقة نفسها ومؤشرات اضافية عن القوة النسبية لكل قطر اقتصادياً وتكنولوجياً وعسكرياً. ويستهدف النشاط البحثي في هذه الدراسات سبر اغوار درجة تبلور هذه التكوينات وتقدير الآثار المتوقعة للهياكل الطبقية على العملية الانتاجية، والاستقرار الاجتماعي والسياسي، ومسيرة التحول المجتمعي والتغير الاجتماعي في ضوء سيناريوهات مختلفة خلال المدى الزمني المنظور.

٤ ـ **الهياكل الاثنية**: وصف وتحليل التكوينات الاثنية والعصبيات المحلية الاخرى في الوطن العربي (لغوياً، ودينياً، ومذهبياً، وعرقياً، وجهوياً)؛ مع التركيز على اقطار بعينها حيث يتفاعل المتغير الاثني او الجهوي مع المتغير الطبقي. ويستهدف النشاط البحثي هنا تقدير الاحتمالات المتوقعة للعلاقات بين الاغلبية والاقلية على مستوى الصراع الداخلي، وتقسيم العمل الاثني او الجهوي، والموقف من مسألة الوحدة العربية، واحتمالات مزيد من التجزئة والتشرذم، واحتمالات التدخل الخارجي والتأثير على عمليات التنمية.

٥ ـ **الهياكل المهنية**: التنظيم الاجتماعي والسياسي للمهن الرئيسية الحديثة ممثلة في النقابات المهنية ـ وخاصة نقابات العمال والمعلمين والمحامين والمهندسين والاطباء واتحادات الصناعات والتجارة، والاتحادات الفلاحية. وتستهدف هذه الدراسات رصد وتحليل واقع ومستقبل هذه الكيانات المهنية بغية الكشف عن دورها الاجتماعي في عمليات التنمية والتوزيع والمشاركة السياسية.

٦ ـ **الهياكل المؤسسية**: المقصود هنا المؤسسات النظامية (Formal Institutions) التي يخلقها المجتمع من خلال الدولة او بواسطة آليات اخرى، وتؤدي وظائف محددة للمجتمع ككل من ناحية، وتقوم بتشكيل وضبط سلوك العاملين فيها (وظيفة تنشيئية) من ناحية اخرى. ونظراً لتعدّد وتكاثر هذه المؤسسات النظامية كلّما زاد تعقد المجتمع، فإن هذه الدراسات يمكن ان تكون انتقائية في البداية وتقتصر على عدد المؤسسات الرئيسية

مثـل: الجيش، والمؤسسـة الامنية، والمؤسسـة التعليمية، ومركـز البحث العلمي، والمؤسسة الدينية، واجهزة الثقافة والاعلام، وجهاز الخدمة المدنية. ويكون التركيز فيها على درجة الاستقلالية وعلى دور هذه المؤسسات في خلق قيم ومعايير وعصبيات داخلية للمشتغلين بها، وتأثير ذلك على عمليات اضفاء المشروعية والضبط الاجتماعي والتحكم السياسي.

٧ ـ **انـظمـة القيم وانمـاط السلوك**: تهتم هذه المجمـوعة من الدراسات بالمصادر المختلفـة لافراز القيم السائدة في الوطن العربي (مثل القاعدة الايكولوجية، والهياكل المؤسسية، والاديان وخاصة الاسلام، وموروثات الاستعمار، والخلفية الطبقية والاثنية)؛ مع التركيز على التوزيع النسبي لقيم معينة بين الشرائح الاجتماعية المختلفة داخل كل قطر وبين الاقطار العربية، وخاصة فيما يتعلق بقيم المسؤولية العامة والمحاسبة العامة والانتاج والاستهلاك والولاء والعدالة والتسامح والحرية؛ وعلى حالات الصراع القيمي (مثل الصراع بين قيم الانتاج والاستهلاك، بين الجماعية والفردية، بين القومية والوطنية والمحلية، وبين الاصـالـة والمعاصرة، وما الى ذلك). ويستهدف النشاط البحثي هنا الكشف عن معـامـلات الارتبـاط بين سيادة قيم معينـة والتوجيهات التنموية والسياسية السائدة او المحتملة من ناحية، وبين تجسد هذه القيم في انماط سلوكية محسوسة من ناحية اخرى. مع التأكيد في سياق هذه الدراسات على انماط التبعية الثقافية ومضاعفات ذلك على جوانب الحياة الاجتماعية العربية الاخرى، وفي مقدمتها الاسرة والعلاقة بين الرجال والنساء، وآليات التماسك والتحلل في الجماعات القرابية والمحلية.

٨ ـ **أصـول وأنمـاط مؤسسـة الـدولـة في الوطن العربي**: تهتم هذه المجموعة من الـدراسـات باستعـراض تاريخي تحليلي لعـوامل التوحد والتجزئة والتفتت في التاريخ العـربي الى مطلع القـرن التاسع عشر، والى ان اصبحت التجزئة على يد الاستعمار الغربي نقلة كيفية في مسار التاريخ العربي الحديث؛ وبتتبع الاصول البعيدة والقريبة لانمـاط الدول القطرية المعاصرة والتي يمكن تصنيفها الى اربعة انماط عريضة هي: الدول المركزية، دولة المخزن، دولة المجتمع الفسيفسائي، والدولة القبلية. مع الاخذ في الاعتبار امكانيات ومعايير اخرى لتصنيف الدول القطرية الحالية (مثل الغنى والفقر، والتفـاوت المسـاحي والسكـاني، ودرجـة تنـوع القـاعـدة الانتاجية، ودرجة التماسك الاجتمـاعي ودرجـة التسلطية وعمـومية او خصوصية الاقتصاد، ودرجة التبعية)، وتطور العلاقة بينها وبين المجتمع المدني.

٩ ـ **عمليات بناء الدولة القطرية الحديثة ومصادر شرعيتها**: تهتم هذه المجموعة من الدراسات باستعراض المراحل والعوامل التي أثرت في بناء الدولة القطرية الحديثة في

الوطن العربي قبيل الاستقلال وفي اعقابه الى الوقت الحاضر، مع التركيز على المدى الذي وصلته عملية بناء الدولة ومؤسساتها، وما ينطوي عليه ذلك من احتمالات تعويق او تسهيل عمليات التكامل والتوحد السياسي مستقبلاً. ويرتبط بعملية بناء الدولة القطرية وتكريسها مصدر او مصادر الشرعية التي تستند اليها. ويدخل في ذلك تقويم الدور النسبي الذي تلعبه المصادر التالية للشرعية في حالة كل قطر او كل مجموعة نمطية من الاقطار: الدين، الايديولوجيات العلمانية المعاصرة، القوة او القهر، مستوى الاداء والفعالية في اشباع الحاجات الاساسية وغير الاساسية لأغلبية المواطنين، ودرجة المشاركة السياسية. كما يحاول المجهود البحثي هنا ان يرصد ويحلل المصاحبات الاجتماعية والاقتصادية والتاريخية لكل مصدر من مصادر الشرعية تلك، وانعكاساته المتذبذبة على رقعة تدخل الدولة في شؤون الافراد والمجتمع المدني والاقتصاد.

١٠ ـ الاشكاليات الدستورية والقانونية للدولة القطرية: تدخل هذه المجموعة من الدراسات في فرع علم الاجتماع القانوني. فبالاشارة الى اصول وانماط وعمليات بناء الدولة، ومصادر شرعيتها، تستقصي هذه الدراسات كيف ترجمت الدول القطرية هذه الشرعية في الدساتير والقوانين والخطاب السياسي ومدى مطابقتها للواقع والممارسة الفعلية، ودرجة تأثيرها على تكريس او اضعاف الدولة وعلى اعاقة او تسهيل عملية الاتجاه نحو التوحد مع دول قطرية اخرى او انزلاقها لمزيد من التجزئة والتفتت مستقبلاً.

١١ ـ النخبات الحاكمة في الوطن العربي: تركز هذه المجموعة على استقصاء الخلفية الطبقية والاثنية والمهنية والجهوية للنخبات الحاكمة، ومدى تمثيلية هذه النخبات لمجتمعها او للتكوينات والمؤسسات والتيارات الفاعلة في اقطارها؛ وارتباطاتها الداخلية والخارجية وتوجهاتها القومية والتنموية والاقليمية والدولية؛ وآليات وصولها واستمرارها وخروجها من السلطة؛ ودرجة تماسك هذه النخبات واستمراريتها، وانعكاس هذه الملامح على تهيؤ النخبات الحاكمة للدخول في مشاريع توحيدية او إعاقة مثل هذه المشاريع، وانعكاس كل ذلك على انماط اتخاذ القرارات وتأثرها بدرجة التبعية للخارج.

١٢ ـ النخبات البديلة والمتطلعة الى السلطة: تهتم هذه المجموعة من الدراسات باستقصاء خريطة الاحزاب والقوى والتيارات السياسية الفاعلة في الوطن العربي في الوقت الحاضر ـ سواء أكانت شرعية ومعترفاً بها من السلطة الحاكمة ام غير معترف بها. ويهدف المجهود البحثي هنا الى رصد وتحليل حجم وتأثير هذه الاحزاب والقوى والتيارات، وبرامجها وتوجيهاتها (ايديولوجيتها) وخاصة فيما يتعلق بقضايا: الوحدة العربية والتنمية والعدالة التوزيعية، والاستقلال الوطني، والصراع العربي ـ الاسرائيلي، والدين، والديمقراطية. كما يهدف الى تقويم فرص هذه الاحزاب والقوى والتيارات في التعبئة الاجتماعية والسياسية، وممارسة الضغط على النخبات الحاكمة، وقدراتها على الوصول

الى السلطة او المشاركة فيها بوسائل مشروعة او غير مشروعة. وتعطي هذه الدراسات اهمية خاصة للتيارات والحركات الدينية التي تنامت على الساحة في السنوات الاخيرة واستشراف قدرتها على النمو والاستمرار في المستقبل المنظور، مقابل القوى السياسية العلمانية الاخرى.

١٣ ـ اشكال وآليات المشاركة السياسية: المقصود بالمشاركة هنا الصور المباشرة وغير المباشرة، والشرعية وغير الشرعية، التي تمارس بها القوى الاجتماعية المختلفة التأثير في اتخاذ القرار على النخبات الحاكمة في الاقطار العربية. بعض هذه الصور قد تكون في شكل حزب واحد، و تعددية حزبية، او مجالس نيابية او محلية منتخبة، او مؤسسات (الجيش او المؤسسات الدينية، او مراكز البحث العلمي والدراسات الاستراتيجية) او النقابات المهنية، أو جماعات المصالح (السافر منها والمستتر) او تحالفات وتكتلات قبلية واثنية وجهوية. ويؤخذ في الحسبان الاشكال الجديدة التي تمارسها الجماهير غير المنظمة من خلال ألانتفاضات والمظاهرات.

١٤ ـ مستويات الاستقرار السياسي والاجتماعي: في ضوء العلاقة الجدلية بين النخبات الحاكمة من ناحية والنخبات البديلة والمتطلعة من ناحية ثانية، وأشكال وآليات المشاركة السياسية المتاحة من ناحية ثالثة، يصبح من المهم والممكن القياس المركب لمستوى الاستقرار السياسي ـ الاجتماعي في الاقطار العربية (منفردة او في مجموعات نمطية) منذ صبيحة الاستقلال وفي الوقت الحاضر. واستخدام ذلك المقياس المركب في معاملات ارتباط مع عدد من المتغيرات المجتمعية (التي وردت في ١ و ٢ اعلاه) وتوطئة لعمل اسقاطات او استشرافات مستقبلية في كل قطر او مجموعة من الاقطار العربية.

رابعاً: المقدس والمدنس في البحوث الاجتماعية العربية

القائمة السابقة من الموضوعات البحثية المقترحة لفهم الواقع الاجتماعي العربي المعاصر، قد لا تكون كافية ولكنها تمثل الحد الادنى الضروري. ولا شك ان آخرين من علماء الاجتماع العرب يمكن ان يضيفوا اليها. كما يمكن بالطبع ادراج محتوياتها تحت عناوين او مسميات بديلة.

احدى الملاحظات المهمة على القائمة المقترحة هي تركيزها على العلاقة المثلثة بين الدولة والفرد والمجتمع المدني. وفي موضوعات الدولة هناك ما يشبه التحريض على اقتحام مسائل ظلت الى الآن تدخل في باب ما لا يقربه البحث الاجتماعي العربي لحساسيته الشديدة؛ اما لأنه «مقدس» او «مدنس» من منظور النسق القيمي السائد في المجتمع المدني او من منظور السلطة القمعية للدولة.

ولكن عالم الاجتماع، بحكم مهنته ودوره كمثقف في المجتمع، عليه الاّ يهاب الاقتراب من اي ظاهرة (سواء أكانت مقدسة ام مدنسة) لبحثها سعياً وراء فهمها. اذا رأى في ذلك اهمية لتقديم فهم شامل ومترابط للواقع الاجتماعي العربي المعاصر. ويقين هذا الكاتب وزملاء آخرين من ملاحظات اغلبها انطباعي، هو ان رقعة تدخل الدولة في شؤون الفرد والمجتمع المدني قد اتسعت اتساعاً هائلاً في السنوات الاخيرة إمّا من خلال اجهزتها القمعية او الاعلامية. وفي الوقت نفسه ـ كما سبقت الاشارة ـ عجزت الدولة عن انجاز المهام الاساسية المطلوبة منها داخلياً وخارجياً. وقد ادى ذلك الى شعور متزايد لدى الفرد والمجتمع المدني باشتداد الحصار المزدوج عليهما: حصار من الخارج (يتمثل في الاختراق الاجنبي للارض والاقتصاد والسياسة والثقافة) وحصار من الداخل (يتمثل في قمع الفرد والجماعات الوسيطة وتهميش المجتمع المدني سياسياً). لذلك انتشرت آليات التمرد والانتفاضات الشعبية والتيارات الرافضة، مع نزوع متزايد الى العنف في مجابهة هذا الحصار المزدوج وسعياً الى كسر حلقته الداخلية، على الاقل في البداية، تمهيداً لمجابهة الحلقة الخارجية للحصار. هذه كلها ظواهر يمكن ان يكون لها تأثير بعيد المدى على شكل المجتمع العربي وهياكله وقيمه. ومن ثم فقد ابرزناها في الاجندة البحثية المقترحة.

هذه الملاحظات ـ كما قلنا ـ تستند في اقلها على الدراسة العلمية، وفي اكثرها على الانطباعات غير المضبوطة. لذلك يلزم ان يصاغ ما هو انطباعي في شكل فروض علمية قابلة للتمحيص والاختبار بواسطة الترسانة المنهجية الحالية لعلماء الاجتماع العرب، او بمزيد من التقنيات المنهجية الجديدة التي يبدعونها، وتكون اكثر ملاءمة للسياق الاجتماعي العربي.

خاتمــة

ليس صدفة ان هامشية علماء الاجتماع تواكب هامشية الفرد والمجتمع المدني في اقطار الوطن العربي، وبصرف النظر عن اختلاف العوامل المسببة لهذين النوعين من الهامشية، الا ان تقليصهما قد يكون جزءاً من العملية المجتمعية نفسها. وربما يكون مبالغة في التفاؤل ان يكون علماء الاجتماع العرب هم الطلائع والضمائر التي تقود هذه العملية المجتمعية. ولكن ليس من المبالغة في شيء ان يقدم علماء الاجتماع العرب عناصر الترشيد الضرورية لهذه العملية المجتمعية (فك الحصار المزدوج وانهاء الهامشية). وهم يستطيعون ذلك من خلال توصيف طبيعة المرحلة الحالية، وتحليل القوى الاجتماعية الفاعلة فيها، ومدى تبلور كل منها، والاختناقات التي تواجهها، والبدائل التطورية او التحويلية المتاحة امامها. باختصار يستطيع علماء الاجتماع العرب

ان يقدموا فهماً شاملاً للذات المجتمعية ـ بكل جوانبها السائلة والمحتقنة والمتجمدة، وبكل شرايينها السائلة والمهترئة والمتصلبة.

لقد كان أداء هذه المهمة هو الداعي لظهور واستمرار علم الاجتماع في البلدان الاكثر تقدماً وهي تمر بعمليات التغيّر والتحول المجتمعي الكبير، التي بدأت في القرن الماضي واستمرت طوال هذا القرن. ورغم اختلاف السياق الاجتماعي والتاريخي لمسيرة الوطن العربي الا انه يمر بعمليات تغيّر وتحوّل اجتماعي لا تقل عمقاً او شمولاً. ومن ثم وجب علينا كعلماء اجتماع عرب ان نقبل المهمة ونخوض التحدي . . . ذلكم هو ما قصدناه بالمعركة الجديدة وهي معركة تحقيق الوعود.

١٧ ـ في استشراف مستقبل علم الاجتماع في الوطن العربي: بيان في التمرّد والالتزام(*)

د. عبد الباسط عبد المعطي (**)

مقدمـة

إذا كان الاشتغال بعلم الاجتماع في الوطن العربي لن يثري وعي أولئك الذين يشتغلون به بمهام العلم لتقابل هموم هذا الوطن وتطلعاته المرحلية والمستقبلية، فلا كانوا ولا كان. فسوف ينفي ما زعموا تقديمه المكان والزمان.

دراستي هذه ليست المحاولة الأولى لبحث أوضاع علم الاجتماع في الوطن العربي، قصد تشوُّف مستقبله. فالتساؤ ل عن ماذا قدّم علم الاجتماع، وماذا عليه أن يقدم للجماهير العربية، تساؤ ل سبق طرحه، بصيغة أو بأخرى من قبل زملاء يشتغلون بالعلم في هذا القطر العربي أو ذاك(١)، ومنهم من قدّم بالفعل وجهات نظر حول مستقبل مرغوب فيه لعلم الاجتماع(٢).

(*) نشر هذا البحث في: المستقبل العربي، السنة ٨، العدد ٨٢ (كانون الاول/ ديسمبر ١٩٨٥)، ص ٢٠ ـ ٣٦. وقدم إلى: ندوة« نحو علم اجتماع عربي»، تونس، ٢٥ ـ ٢٨ كانون الثاني/ يناير ١٩٨٥.

(**) استاذ علم الاجتماع في كلية البنات ـ جامعة عين شمس.

(١) قدم سمير نعيم قائمة بأهم الندوات والمؤتمرات العربية التي ناقشت أوضاع علم الاجتماع في الوطن العربي منذ عام ١٩٧٣، وحتى انعقاد مؤتمر «علم الاجتماع وقضايا الانسان العربي». انظر: سمير نعيم، «بحوث علم الاجتماع والالتزام بقضايا الانسان العربي: رصد تقويمي استشرافي،» ورقة قدمت الى: مؤتمر «علم الاجتماع وقضايا الانسان العربي المعاصر»، الكويت، ٨ ـ ١١ نيسان/ ابريل ١٩٨٤، نظمه قسم الاجتماع والانثروبولوجيا والخدمة الاجتماعية بكلية الآداب، جامعة الكويت.

(٢) من المحاولات التي قدمت وجهات نظر في هذا الصدد: محمد عاطف غيث: المشاكل الاجتماعية والسلوك الانحرافي (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٥)، و«الموقف في علم الاجتماع وامكانية ربط المتخصصين فيه بالقضايا المحلية والعالمية،» ورقة قدمت إلى: حلقة «النهوض بعلم الاجتماع في الوطن العربي»، الجزائر، ١٩ ـ =

يعني هذا أن على دراستي أن تبدأ من حيث انتهى الآخرون، وما توصلوا إليه من نتائج حول أوضاع العلم، التاريخية والمعاصرة، ومهامه الحاضرة والمستقبلية. لا يعني البدء من هذه النتائج تسليما وقبولا بها جميعا، ولا يعني رفضا لها، فالمقصود الحوار معها لاستخلاص ما هو مبرهن، تاريخيا أو واقعيا أو هُمَا معا.

لقد حددت هدف الدراسة في محاولة الاجابة عن سؤال: ما الذي سيكون عليه علم الاجتماع في الوطن العربي في حدود العقدين القادمين، لو استمرت أوضاعه ومهامه على ما هي عليه؟ وما الذي نرغب في أن يكون عليه هذا العلم؟ وما هي الحلقة أو الحلقات الحاكمة التي يمكن البدء بها لإحداث التغيير المرغوب؟ إن توفير متطلبات الإجابة عن هذه الأسئلة، يقتضي قراءة مستوعبة لماضي العلم وحاضره، من حيث الفكر والممارسات والوعي بهذا العلم، قصد تحديد العوامل الجوهرية التي أثرت في سيرورته، ولا تزال تؤثر في حاضره، ويمكن ـ حال استمرار تأثيرها ـ أن تؤثر في مستقبله، وهي في الوقت نفسه يمكن أن تحدد نقاط البدء للتغيير المرغوب حال التأهب لهذا التغيير.

وقبل الشروع في محاولة الإجابة عن هذه الأسئلة يهمني أن أذكّر بعدد من النقاط الأساسية التي أرجو وضعها في الاعتبار عند مناقشة العمل وتفهمه:

الأولى: ان العلم منتج اجتماعي، وان المشتغلين به مواطنون عرب، كلاهما تأثر ـ ولا يزال ـ بحصاد السياق البنائي بأبعاده السياسية والاقتصادية والطبقية والقيمية، التاريخية والمعاصرة، لقد أثر هذا السياق في نوعية المنتج ومهامه وتوجهاته وانحيازاته الاجتماعية، كما أثر في خصائص المشتغلين به، فكرا وموقفا وسلوكا. لقد تكررت هذه العبارة في كتابات سابقة كما كررها مثقفون آخرون من تخصصات أخرى،

= ٢٦ آذار/ مارس ١٩٧٣ (القاهرة: جامعة الدول العربية، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ١٩٧٣)؛ أحمد الخشاب، **التفكير الاجتماعي: دراسة تكاملية للنظرية الاجتماعية** (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٠)؛ محمد غانم الرميحي، «مدخل لدراسة الواقع والتغيير الاجتماعي في مجتمعات الخليج المعاصرة،» **مجلة العلوم الاجتماعية**، السنة ٣، العدد ٢ (كانون الأول/ ديسمبر ١٩٧٥)، ص ٧٧ ـ ٨٨؛ باسم سرحان وعبدالباسط عبدالمعطي، **نحو تشخيص لأدوار علم الاجتماع في الوطن العربي** (الكويت: المعهد العربي للتخطيط الاقتصادي والاجتماعي، [د. ت.])؛ سمير نعيم، «أولويات البحث الاجتماعي امام خصوصية المرحلة التاريخية للمجتمعات العربية،» ورقة قدمت إلى: ندوة «الميثاق القومي للتنمية الاجتماعية»، تونس، ١٩٨٢ (تونس: جامعة الدول العربية، الادارة الاجتماعية، ١٩٨٢)، ومؤتمر «علم الاجتماع وقضايا الانسان العربي المعاصر»، المصدر نفسه، وخاصة الأوراق التي قدمها سمير نعيم، خضر زكريا، فاطمة المرنيس، مصطفى ناجي وعبدالباسط عبدالمعطي.

لكن القليل من هذا الذي تكرر هو الذي سأل ما العمل؟ ومن أين يكون البدء؟ نذكّر هنا بسؤال: هل ما قدم من خلال العلم يعبر عن مضامين منتج أجنبي أعاد المشتغلون به هذا الانتاج متأثرين بالمواصفات الغربية لانتاجه، أم أنهم تأثروا عند اعادة الانتاج هذه بخصائص ومتطلبات واقعهم الاجتماعي؟

الثانية: ان البشر، وهم في حالتنا المشتغلون بعلم الاجتماع، العنصر الأهم في التأثير في الواقع وتغييره. نذكّر هنا بمنطق الصراع عبر تاريخ المجتمعات الانسانية، ومنها مجتمعنا العربي، فالبشر هم الذين أعادوا إنتاج الواقع، وهم الذين طوّروه، بالإصلاح الجزئي، أو بالتغيير الجذري. نطرح هنا سؤالا يحتاج إلى إجابة مقتنعة ملتزمة: هل يقرر المشتغلون بالعلم الانتظار حتى يتغير السياق، فيتغير منطق العلم وتتغير مهامه، أم أن هناك من يسعى إلى تغيير العلم للإسهام الفعّال في تغيير السياق بعوامله الخانقة لمشروع بديل للعلم؟

الثالثة: ان الخطاب الموجّه من خلال هذه الدراسة يخص الشباب الذي لا يزال في مرحلة الاعداد، ليشتغل، وينشغل بمهام العلم، ومعهم من حملوا ـ صدقا ـ العلم وهمومه على اكتافهم. ولا يعنيني أولئك الذين عاشوا عليه وتعاملوا معه، بضاعة جدواها العائد المالي حتى لو ان مصدره استغلال الآخرين، أو ان مصدره أعداء مستقبل أفضل لأمتنا العربية.

الرابعة: ان نفرا قد يفهم بعض التحليلات فهما ذاتيا شخصيا؟! ومن ثم سيبني ردّه على تبريرين: يأتي أولهما من التفاؤل والتشاؤم، وكأن مثل هذا الامر خطير إنسانيا ويجب ألا يكون. وثانيهما انني القيت معظم المسؤولية على المشتغلين بالعلم أنفسهم، وأسرفت في القسوة على الذات العلمية التي أنتمي اليها. وهو قول، وان كان صحيحا جزئيا، يجب ألا ينسينا أن بالوعي مكونات ذاتية ومشاعر واتجاهات عند مستواه السيكولوجي، وبه صدق والتزام عند مستواه الايديولوجي، وبه مصداقية الممارسات عند مستواه العلمي والسياسي معا. وان تصور البديل كبعد جوهري في الوعي يقتضي تدقيقا في التفسير الملتزم برؤية مستقبلية لمهام العلم وطموحاته المجتمعية.

أولاً: العوامل التي حجّمت مسيرة علم الاجتماع ـ حصاد جهود سابقة

يفيد تحليل الجهود العربية المختلفة التي عنيت بتشخيص أوضاع علم الاجتماع التاريخية والمعاصرة في الوطن العربي، في استنتاج وجود مجموعتين أساسيتين من العوامل أثّرتا في نشأة العمل وتطوره. تركز المجموعة الأولى على العوامل الخارجية:

الاستعمار والتبعية، والأساليب المختلفة، المباشرة وغير المباشرة، الواضحة والموارية التي يستخدمها النظام الرأسمالي العالمي، لصياغة نسق معرفي دولي يرتبط بهذا النظام ويعبّر عن مصالحه، ويخدم أغراض حسم الصراع في اتجاه هذه المصالح. وتعنى الثانية بالعوامل الداخلية المرتبطة بالأوضاع الداخلية لبنية المجتمع العربي، وفي مقدمتها انحسار الديمقراطية والوعي الرسمي بمهام علم الاجتماع وتوجهات الطبقات المسيطرة نحوه. ملاحظتي على تلك الكتابات التي عنيت بتوضيح الارتباط بين هذه العوامل ومسيرة علم الاجتماع، ان معظمها سار الى مستوى من التعميم المتعجل، أكثر مما عني بتأثير متغيرات هذه العوامل على الممارسات العِيانية الملموسة داخل مؤسسة علم الاجتماع، الأمر الذي أثر في مدى الاقتناع الرسمي بدور هذه العوامل في حركة العلم. فبعضهم، وبتبسيط شديد، ربط بين غياب النقد لمنتج علم الاجتماع، وبين التبعية للفكر الغربي الأوروبي والأمريكي[3]. فبان غياب النقد هذا وكأنه المسؤول عن التبعية النظرية والمنهجية في العلم، ولم يكلف هذا البعض نفسه بتفسير لماذا لم يحدث النقد الذي استجلب التبعية. وبعض ثان فسر غياب علم اجتماع عربي، بغياب الممارسة الديمقراطية[4]، ومع الاعتراف بأهمية الممارسة الديمقراطية لكل المواطنين العرب ومنهم بالطبع المشتغلون بعلم الاجتماع، فإن هذا البعض لا يلبث أن يشير علينا بنمط خاص من الديمقراطية، هو غالبا نمط الديمقراطية الصناعية الغربية، ولم يكلف ذياك البعض نفسه محاولة اقتراح كيف يمكن أن تحدث الممارسة وما هي متطلباتها في سياق ظروف قطرية وقومية محددة. وكيف تنعكس على ممارسات المشتغلين بالعلم، العلمية والعامة. إنه حل سهل للتبعية النظرية في علم الاجتماع، من خلال تبعية أخرى في طريقة التفكير في أداء الممارسات الديمقراطية.

إن محاولة تقويم مثل هذه التوجهات لا يعني رفضا للعوامل المختلفة التي أثرت في مسيرة العلم، وإنما يعني تقويما لمقاربات طرح العوامل وسردها، حقيقة جميعها مهم، لكن من الضروري أيضا في سياق مرحلة تاريخية محددة، تحديد الأهم فالأقل أهمية. جميعنا يدرك تأثير الاستعمار التقليدي في النشأة المشوهة للعلم، التي ضبطت مهامه وحددتها بالأهداف الاستعمارية وجعلت منه في الوقت نفسه وسيلة للضبط الاجتماعي للأوضاع الاجتماعية، حيث كانت الاهتمامات الأولى بمسوح ودراسات

---

(٣) محمد الجوهري، «آراء نقدية في تاريخ علم الاجتماع في مصر،» ورقة قدمت إلى مؤتمر «علم الاجتماع وقضايا الانسان العربي المعاصر»، المصدر نفسه، ص ١٦.

(٤) فاطمة المرنيس، «البحث السوسيولوجي والديمقراطية في الوطن العربي،» ورقة قدمت الى: المؤتمر نفسه.

المشكلات الاجتماعية التقليدية الجزئية كالجريمة، ومسوح الخدمات الاجتماعية قصد إدخال تحسينات عليها خشية تفاقم المشكلات وتهديد الأوضاع البنائية. وجميعنا يدرك تأثير التبعية النظرية والمنهجية على الفهم الزائف للواقع العربي، وللإنسان العربي، وفي الوقت نفسه تأثير هذه التبعية على تحجيم فرص الابداع العلمي. وجميعنا يدرك ما لانحسار الديمقراطية من تأثير على حرية الفكر، وحرية البحث، والاقدام على الموضوعات الحساسة والنقدية خاصة تلك التي تكشف خلل توزيع الثروة والسلطة، وجور هذا التوزيع. بعض من هذه الأبعاد أثر في علم الاجتماع في الغرب ووجه التيارات الغالبة فيه، سواء من حيث التنظير أم الموضوعات البحثية(٥). وكان لولادته المحافظة على يد كونت، ومحاولة نفي فكر ماركس تأثيره في مسيرة العلم على مستوى العالم الغربي. وهذان المسلكان بالذات يحتاجان الى تحليل من وجهة نظر بنية المجتمع الغربي، والقوى المهيمنة على الثروة والسلطة فيه.

إن فكرة مناقشة تأثير هذه العوامل يرتبط بإشكالية ذات علاقة بوعي المشتغلين بعلم الاجتماع وممارساتهم، وهي إشكالية يمكن أن تحدد الأوزان النسبية لهذه العوامل من زاوية تأثيرها في مسيرة العلم، وفي آفاق تطويره. وطرح هذه الاشكالية من وجهة نظر الدراسة الراهنة يرتبط بسؤ الين أراهما مهمين:

الأول: كيف كانت استجابة المشتغلين بالعلم لهذه العوامل، و ما هي ردود فعلهم نحوها؟

الثاني: هل ينتظر المشتغلون بعلم الاجتماع حتى تتغير الأوضاع البنائية، والعوامل الخارجية المؤثرة فيها، حتى تتغير أوضاع العلم ومهامه؟ أم أن هناك طريقاً آخر؟ ما هو؟ وما هي متطلبات السير فيه؟

ثمة نقطة تكتيكية منهجياً في تحليل العوامل المؤثرة في مسيرة العلم تتمثل في أنني عمداً سأركز أولاً على التناقضات السلبية المعيقة لتثوير العلم، لكي استجليها لنفيها. وسوف أركز عمدا على التناقضات الايجابية داخل زحام السلبيات في فقرات لاحقة، قصد إبراز هذه الايجابيات وتعيين أوزانها النسبية المطلوبة لرسم مسيرة التغيير المرغوب.

إن محاولة الإجابة عن **السؤال الأول** تستدعي بالضرورة مجموعة ثالثة من العوامل التي أثرت ولا تزال تؤثر في مسيرة العلم ومهامه ونشاطاته. وهي مجموعة

---

(٥) ديفيد ريدل ومرجريت كولسون، مقدمة نقدية في علم الاجتماع، ترجمة غريب سيد (الاسكندرية: دار الكتب الجامعية، ١٩٧٣)، ص ١٥٨.

ترتبط بخصائص المشتغلين بعلم الاجتماع، الاجتماعية والثقافية بما فيها وعيهم الاجتماعي، ووعيهم بالعلم ودوره، كما ترتبط بخصائص الجماعات المختلفة، المشتغلة بالعلم، سواء كانت رسمية أو غير رسمية، وسواء كان الذي يوجد بينها رؤى ايديولوجية ومصالح عامة، أم رؤى ذاتية ومصالح شخصية آنية ومحدودة.

لقد أتت آراء ووجهات نظر متفرقة حول هذه المجموعة من العوامل، أخذت شكل نقد واعٍ للممارسات الغالبة داخل تنظيمات العلم، بعضها بنى نقده على أسس أيديولوجية ومعرفية ارتبطت بأوضاع المجتمع العربي المعاصرة، والمهام التي يجب أن يقوم بها العلم لمواجهة هذه الأوضاع[٦]، وبعضها أخذ من الأسس العلمية الفنية التي أفادت من دراسة علم الاجتماع في ضوء توجهات علم الاجتماع، معايير لنقد الممارسات النظرية والمنهجية السائدة داخل العلم[٧].

في ضوء هذه الآراء ومنطلقاتها سنحاول رصد أهم ممارسات المشتغلين بعلم الاجتماع، لتوصيف ردود فعلهم نحو هذه العوامل، فربما أعاد هذا النظر في تحديد قوة تأثيرها في مسيرة العلم، ونوعية المنتج الذي تم والذي لا يزال يتم. على أنه قبل محاولة توصيف هذه الممارسات يهم الاشارة إلى أنني لن أصنفها عمداً إلى ممارسات نظرية وبحثية، وتدريسية وعلمية أكاديمية وأخرى تنفيذية إدارية، فمثل هذا التصنيف تناوله آخرون في جهود سابقة، وأراه تصنيفاً تضيع معه بعض القضايا والممارسات السلوكية والقيمية المهمة، ولا يعني هذا إغفال التصنيف السابق للممارسات، لأنني سأفيد منه بالتأكيد في إعادة تحليل وبناء صورة مواقف ورؤى المشتغلين بالعلم التي صنفتها الى: (١) الموقف من التبعية للنظام الرأسمالي العالمي؛ (٢) الموقف من الأوضاع البنائية خاصة السلطة الحاكمة؛ (٣) الموقف من الجماهير.

وسوف يكون في خلفية مناقشة هذه المواقف وتقويمها ثلاثة مستويات هي: مستوى ايديولوجي يعنى بالتوجه والاختيار الايديولوجي ـ الاجتماعي للمشتغل بالعلم؛ ومستوى سياسي قصده توضيح الممارسات العامة لهذا المشتغل؛ ومستوى ثالث علمي يعنى بتوضيح الاختيارات والممارسات داخل العلم نفسه. إن الاتساق أو التناقض بين هذه المستويات الثلاثة أساسي ومهمّ لفهم عمق ومقاصد والتزام هذا النشاط أو ذاك. إننا كثيرا ما نجد من بيننا من يعلن في صفحة من صفحات أعماله

---

(٦) نعيم، «بحوث علم الاجتماع والالتزام بقضايا الانسان العربي: رصد تقويمي استشرافي،».

(٧) ناهد صالح، «نحو علم اجتماع عربي: دراسة في سوسيولوجيا مناهج البحث،» ورقة قدمت إلى: ندوة «نحو علم اجتماعي عربي»،ابو ظبي،٢٥ ـ ٢٨ نيسان/ ابريل ١٩٨٣ (ابو ظبي: المركز الاقليمي العربي للبحوث والتوثيق في العلوم الاجتماعية، ١٩٨٣)، ص ١٣ ـ ١٤.

المنشورة ما يشير إلى موقف ايديولوجي لكننا على المستويات الأخرى نجد غياب هذا الموقف، بل وأحيانا نفيه نفيا شبه تام. إن تفهم هذا قد لا يجعل البعض يهبّ للدفاع عن مواقفه وتصرفاته وأفعاله سواء بالتبرير أو بالادعاء بأن ما قدمه كان ما يجب أن يقدم. وتفهم هذه النقطة أيضا قد لا يضطرني في النقاش إلى الاعتذار أو التحفظ بأن ما أقدمه من تعميمات له استثناءات بدعوى أن هناك أفراداً متّسقين فكرا وموقفا وسلوكا. إن ترتيب هذه المستويات الثلاثة وتوضيح تفاعلها يساعد في سبر غوْر بنية الوعي الفردي والجماعي، للمشتغل، وللمشتغلين بعلم الاجتماع كما يساعد في فهم المواقف في أبعادها الذاتية والموضوعية.

١ ـ الموقف من التبعية للنظام الرأسمالي العالمي

قد يتساءل البعض: ولِمَ لا تشير إلى التبعية للفكر الماركسي، وللنظام الاشتراكي العالمي؟ ومع تقدير مشروعية التساؤ ل إلا أن الخريطة الفكرية لعلم الاجتماع في الوطن العربي تشير الى أن القلة بمقاييس كثيرة هي التي لديها قناعات ايديولوجية ونظرية علمية، بهذا الفكر، هذا من ناحية؛ وأن أساليب النظام الاشتراكي كما تشهد خبرات الستينات والسبعينات لا تطلب تابعين ولم يسعَ هذا النظام إلى فرض التبعية على المشتغلين بالعلم، من ناحية أخرى. ولعلنا نتساءل كم باحثاً عربياً تابع مجرد متابعةٍ الجهود البولندية أو الصينية أو اليوغسلافية في علم الاجتماع؟

وإذا عدنا الى موضوع التبعية للنظام الرأسمالي العالمي فسأكتفي بمناقشته من خلال ممارستين أساسيتين هما: العمل النظري والمؤلفات المدرسية، والبحوث الاجنبية والمشتركة. بالنسبة للممارسة الأولى نجد أن الدراسات التي عنيت بتوضيحها وتقويمها أكدت جميعها أن العمل كان في بعد واحد، هو بعد المكتبة الغربية، بجناحيها: الأوروبي خاصة الفرنسي والانكليزي؛ والأمريكي. فأكثر من ٩٠ بالمائة من الترجمات هي عن هذا المصدر، بعضها كان باختيار، وبعضها فرضه اغراء مؤسسات كان سعيها نشر الفكر الغربي.

وتكفي الاشارة هنا إلى جهود «مؤسسة فرانكلين» في المنطقة العربية التي قبل البعض عروضها سعيا للنشر السريع أو الكسب، أو هما معا، في الوقت الذي رفض فيه البعض التعامل معها لموقف ايديولوجي وسياسي او لموقف قيمي أو مهني، كان قصده ألا يكون البدء في خطوات العمل العلمي بالترجمات. وبالنسبة للأعمال النقدية المترجمة، فقد كانت من المصدر نفسه؛ وهي في التحليل الأخير، تنويعات على لحن كبير، يحمل توجهات تكريس قيم هذا الفكر. فهو نقد للفكر من داخله، ملتزم

بقواعده وبإطاره العام، محافظ على المصالح والأهداف التي يسعى إلى تحقيقها والتي منها نفي الفكر الماركسي بأساليب تتخذ من الشكل العلمي تكتيكاً للوصول إلى الأهداف، وتكريس أسس المحافظة على وجود واستمرارية النظام الرأسمالي العالمي. وهنا يمكن أن نطرح سؤالا: لماذا لم تقدم اعمال نقدية من خارج إطار هذا الفكر، من امريكا اللاتينية ومن اوروبا الشرقية ومن الصين. إن ما قُدّم، رغم كمّه المحدود، أتى بجهد فردي لعدد قليل من المشتغلين بعلم الاجتماع ومعظمه من غير المتخصصين في علم الاجتماع بالمعنى الأكاديمي المحدد.

وأما عن المؤلفات فمعظمها يكاد يكون محاكاة ناقلة عن هذا المصدر. هي محاكاة اختلط فيها التأليف بالترجمة فلا تعرف حدود هذا من ذاك. وهو نقل استند في معظم الأحوال إلى الأعمال المدرسية المبسطة[٨]! إن هناك خريجين من عدد من الجامعات العربية توقفت معارفهم، مثلا في الستينات، عند المدرسة الدوركهايمية، أو المدرسة الامريكية الامبريقية التي عنيت بدراسة المشكلات الاجتماعية التقليدية، كالجريمة والانحراف وتفكك الأسرة وما شابه هذا. إن المدقق في التأليف، وفي الاطر النظرية للبحوث، وفي الرسائل الجامعية خاصة، يلحظ انصياعا للمعايير الغربية شكلا ومضمونا ولغة وطريقة في التفكير.

خلاصة كل هذا، كما بينت الجهود السابقة حول هذه الممارسة، إن معظمنا يعيد انتاج الفكر الغربي، استسهالا للاستهلاك. وهذه مسألة حجَّمت العمل المنتج على مستوى أداء علم الاجتماع. هناك تشابه بين إنتاج «السفن آب» أو ترجمة الأفلام الأجنبية والاقتباس منها، وبين تصنيع «الجينز» وبين ترجمة «كتاب مدرسي» مأخوذ عن المكتبة الأمريكية أو الانكليزية. التشابه يأتي من قيم الاستسهال وبذل الجهد. ومتطلبات السوق ـ سوق التدريس والتوزيع ـ الذي يلهث البعض خلفه تحسباً للكسب المادي في وقت قصير نسبيا ـ إذا ما قورن بالوقت والجهد والمعاناة التي تبذل في تأليف كتاب تأليفاً حقيقياً ـ فيه موقف المؤلف ورؤيته وابداعه.

وأما عن الممارسة الثانية المتعلقة بالبحوث الأجنبية والمشتركة، فقد زاد عددها وتعددت موضوعاتها وأساليبها في عدد من الأقطار العربية، خاصة في مصر منذ

---

(٨) سرحان وعبدالمعطي، نحو تشخيص لأدوار علم الاجتماع في الوطن العربي؛ مصطفى ناجي، «علم الاجتماع في المنطقة العربية بين المحلية والدولية،» ورقة قدمت الى: مؤتمر «علم الاجتماع وقضايا الانسان العربي المعاصر»، المصدر نفسه؛ سالم ساري، «علم الاجتماع والمشكلات الاجتماعية العربية: هموم واهتمامات،» وتاج الانبياء الضوى، «علم الاجتماع: تأملات في ماضيه وحاضره ومستقبله،» ورقتان قدمتا إلى: ندوة «نحو علم اجتماع عربي».

منتصف السبعينات، عندما بدأت الخطة المرسومة لإدماج مصر في النظام الرأسمالي العالمي. وهي الخطة التي سميت تدليلاً بالانفتاح الاقتصادي. لقد بدأت الخطة بمحاولات اتصال بين عدد من الجامعات الامريكية وعدد من الباحثين المصريين، بجانب نشاط المؤسسات الامريكية، مثل هيئة المعونة الامريكية ومؤسسة فورد MIT[٩]. وكانت النقلة المهمة عندما بدأ الاتصال المباشر والرسمي من عدد من الجامعات الامريكية بالجامعات المصرية، وشكلت روابط وهيئات لهذا الصدد، فضلا عن ما يسمى «بمنح السلام» التي جذبت اليها عددا من الشباب والاساتذة الجامعيين.

إن كثيرين يدركون توظيف العلم في خدمة المصالح والايديولوجيات، وأن علم الاجتماع أضحى طرفاً في الصراع بين المسيطرين والمجبَرين على الخضوع داخل المجتمعات المسيطرة، وداخل المجتمعات التابعة، واستخدم العلم للمساهمة في اعادة انتاج التبعية، من خلال تكريس قيم النظام الرأسمالي وفكره، وتزييف الوعي به، وبإمكانات مجتمعات العالم الثالث[١٠].

يهمنا هنا الموقف من قضية البحوث الأجنبية والمشتركة بين الأجانب وبين العرب. لقد فتحت «مجلة الأهرام الاقتصادي» في مصر عام ١٩٨٣ ملف هذه البحوث، وأتت آراء وردود فعل مختلفة، يسترعي الانتباه في أمرها أن بعضا منها دافع عن وجود هذه البحوث، وعن الاشتراك فيها، دفاعا أظهر بالفعل للقارىء الواعي أنه دفاع وتبرير من أشخاص شاركوا في هذه البحوث وبحثوا عن حجج كانت أمام المثقف المصري الملتزم حججاً واهية، مقنَّعة مدافعة عن مصالح ومواقف شخصية. فبعضهم قال: لِمَ لا البحوث الأجنبية، وكل ما يتعلق بنا يحصل عليه الأمريكيون والاسرائيليون بأساليب كثيرة، ما دامت أعمالنا منشورة؟ وقال هذا البعض أيضا: لم لا ونحن بحاجة إلى تمويل لاجراء بحوث لمزيد من الفهم للمجتمع، خاصة وأن الميزانيات الحكومية محدودة وأن المشكلات المجتمعية الساخنة تضع الاهتمام بالبحوث في مراتب متأخرة؟ فنحن نريد أن ندرس، لكن الامكانات تحول دون ذلك، ولا بأس من أن نطور علمنا بأموالهم[١١]. إن مناقشة مثل هذه الآراء تستدعي رصد أنماط سلوكية وقيمية تتم من خلال هذه البحوث وتترتب عليها. بعض هذه البحوث أتى محددة موضوعاته وأبعاده

---

(٩) انظر ملف البحوث الأجنبية في مصر في: الأهرام الاقتصادي (القاهرة)، (١٩٨٣)، ومجلة المواجهة (القاهرة)، العددان ١ و ٢، والتي تصدر عن لجنة الدفاع عن الثقافة القومية.

(١٠) عبدالباسط عبدالمعطي، الوعي التنموي العربي: ممارسة بحثية (القاهرة: دار الموقف العربي، ١٩٨٣)، الفصل ٣.

(١١) الأهرام الاقتصادي، (١٥ نيسان/ ابريل ١٩٨٣).

ومنـاهجه وأدواتـه وكان المتعـاقدون فيهـا جامعـو بيانـات. وبعض هذه البحـوث تمت تعاقداتها بعيدا عن المؤسسات الرسمية والادارات الحكومية التي يعمل بهـا الباحثـون، تهربا من الضرائب، وخوفا من أن يعرف أحد أنهم يعملون في البحوث الأجنبية. وهنا نسأل ألا يطالب الباحثون بإنشاء صندوق لتمويل البحوث تـوضع فيـه الأموال وتنـظم خطط البحوث وتكون على مرأى ومسمع من الجميع، وبما يخدم الأولويات البحثية التي نحددها نحن! إن العمل في مثل هـذه البحوث لا بـد من أن يؤثر في العمـل الرسمي الاساسي للمشاركين فيها، فهو يأخـذ من وقتهم قدرا ملحـوظا. إن الكسب من هـذه البحوث ـ وهو في ضوء مستويات الدخـول الرسميـة المحلية أعـلى بكثير ـ أثّـر في قبول أعمال أخرى بأجور أقل، فزكّى هذا من النظرة المادية والكسب المتحصل من العمل، كما أنه أحدث خللاً في الفرص الدخلية بـين من يعملون في البحوث الأجنبيـة ومن لا يعملون بها. لقد مثّل هذا اغراء لشباب الباحثين وعوّد على مستويات دخليـة وإنفاقيـة كـان من الصعب على البعض التنـازل عنها. لقـد خلق هذا الـوضع داخـل قطاعـات العلم والبحوث ازدواجية شبيهة بالقطاع الحديث والقطاع التقليدي، فـوجد «البـاحـث الكومبرادوري» التابع للخارج، فكرا ودخلا وسلوكا[١٢].

إن مثل هذه الممـارسات هي التي تكشف، وبصـورة قاطعـة، إذا ما كـان هناك اتساق بين المستويات الايـديولـوجية والسيـاسية والعلميـة لهذا البـاحث أو ذاك. هناك باحثون يعملون مع مؤسسات أجنبية داخل الوطن وخارجه وبعيداً عن أعـين الأجهزة الرسمية، ويترجمون المؤلفات الأجنبية، وتكتمل صورة مـواقفهم بتعاملهم مـع السلطة ومع الجماهـير. هناك بـاحثون أعلنـوا علينا مـراراً أن لهم مواقف تقـدمية ووطنيـة! في الوقت الذي بنوا فيه ثروات من أموال أجنبية. نتذكر هنا ممارسة التاجر الطفيلي الـذي يبيـع السلع الأجنبية، فيضـرب الانتـاج الـوطني ويتعـود عـلى نمط استهـلاكي ويعـوّد الآخرين عليه، فينشر قيم التحايل في التجارة كما وضّح هذا ابن خلدون بصدق شديد منذ أكثر من سبعة قرون.

إن توصيف هذه الممارسات لا يعني مطلقا دعوة للانكفاء على الذات أو الانعزال عن أي انجاز عالمي. إنما المقصد هو توضيح موقف من ممارسات مقصـودة ومخططة من الخـارج يقبلها البعض ويبـررهـا بحجـج هي بـديهيـات، وبعضهـا تبـريـرات. وهي ممارسات تكشف عن أن عددا من الباحثين سعى إلى التبعية للمنتج الرأسمـالي في علم الاجتماع. وبالتالي علينا أن نطرح سؤالا حول ضغط هذا العامل على الباحثين. . إن

---

(١٢) نعيم، «بحوث علم الاجتماع والالتزام بقضايا الانسان العربي: رصد تقويمي استشرافي،».

الضغط يتحدث عن نفسه فقط بالنسبة لأولئك الذين قاوموه، أما الآخرون فمنهم من استسلم وقبل وموّه وبرّر.

٢ ـ الموقف من الأوضاع البنائية

ربما كان الموقف من السلطات الحاكمة وبالذات الموقف من قضيتي توزيع السلطة ـ وقضية توزيع الدخل في المجتمع، من المواقف التي تساعد في فهم اتجاهات وتصرفات المشتغلين بالعلم نحو الأوضاع البنائية. هاتان القضيتان سأناقشهما على مستويين: مستوى المجتمع والأوضاع البنائية العامة، ومستوى المؤسسات الرسمية، في الجامعات والمراكز البحثية التي يعمل بها المشتغلون بعلم الاجتماع بوصفهم موظفين في هذه المؤسسات. بالنسبة للمستوى الأول يلاحظ أن قليلين هم الذين كتبوا في نقد الأوضاع البنائية، وانضموا الى الصيغ التنظيمية الرسمية أو غير الرسمية المعارضة. أما الكثرة فقد ابتعد بعضها اختيارا عن مناقشة هذه الأوضاع، أو انشغل بنقد مراحل تاريخية ولّت، أو برّر ونظّر للأوضاع البنائية المعاصرة. إن تحليل كثير من الأعمال المنشورة في علم الاجتماع في الوطن العربي يساعد في استنتاج وجود عدة مواقف واتجاهات: بعضها كان تكنوقراطياً حتى لا تلحظه السلطة، وبعضها ـ عندما اهتم بالكتابة حول الاتجاهات النظرية أو توصيف الأوضاع ـ أخذ موقف «الراوي» الذي يكتفي بالسرد بدعوى الحياد ونقل النقد، والقليل منهم هو الذي أخذ موقف «صاحب الرأي» سواء من حيث الموضوعات والقضايا المطروحة أو طرائق التناول. وفريق ثالث أخذ موقفاً تلفيقياً سمّاه توفيقيا، ربما هروباً، وربما لصلاحيته لكل الحقب والمراحل، فمن يدري؟! ان حصاد الممارسات في هذا الصدد يكشف عن موقف سلبي مغترب، أو موقف تكيفي طوعي مع السلطة، تقدمت فيه المواقفُ، المصالحَ الشخصية الفردية وشبه الجماعية[(١٣)].

وإذا كان هذا توضيحاً للممارسات الكلامية، فإن الأفعال تكشف عن وجود

---

(١٣) انظر اعمال «ندوة اشكالية العلوم الاجتماعية في الوطن العربي»، وخاصة: جلال أمين، «بعض مظاهر التبعية الفكرية في الدراسات الاجتماعية في العالم الثالث،» ورقة قدمت الى: ندوة «اشكالية العلوم الاجتماعية في الوطن العربي»، القاهرة، آذار/ مارس ١٩٨٣ (القاهرة: المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، ١٩٨٣)، وعبدالباسط عبدالمعطي، «الصراع الايديولوجي واشكالية العلوم الاجتماعية في الوطن العربي،» في: «ندوة الاتجاهات النظرية في علم الاجتماع ومدى ملاءمتها للوطن العربي،» شارك فيها: يحيى الحداد، سمير نعيم، عبدالباسط عبدالمعطي، أدارها: ابراهيم عثمان، مجلة العلوم الاجتماعية، السنة ٩، العدد ٤ (كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨١)، ص ١٧٥.

جماعات مصلحة وجماعات ضغط على مستوى مؤسسة علم الاجتماع. هي جماعات تكاد تقوم بالممارسات والضغوط التي تأتيها الطبقات المسيطرة داخل البنى الاجتماعية. لكنها تأتيها على مستوى العمل الرسمي. هناك باحثون جمعوا في أيديهم خيوطاً كثيرة مؤثرة في مسيرة العلم: التدريس، الإشراف على الرسائل الجامعية، الترقيات، السلطات الادارية والتنفيذية، اللجان الحكومية، العمل في البحوث الأجنبية.. الخ، وبالتالي ركزوا كثيرا من السلطات لصالحهم، وكانت فرصهم في الحصول على مزيد من الكسب أعلى من غيرهم، فأسهموا في خلل التوزيع على مستوى المجتمع، وعلى مستوى مؤسسة العلم.. ويسير في مواكبة هذا صياغتهم لشروط غير رسمية لمن يدخل في إسار جماعات الضغط هذه. ومن لم يدخل لم يسلم من القول المُغْرِض، أو المحاصرة، أو العرقلة في الترقية أو لقمة العيش. لقد أصبح داخل المؤسسة الرسمية للعلم نمطان من الجماعات، واحد مسيطر، بمعايير السلطة والنفوذ والثروة يمثل بناء القوة داخل تنظيمات العمل العلمي وآخر شبه بروليتاري، إذا جاز التعبير، ما زال يتمسك بالمصالح العامة، والقيم النوعية، الساعية لإيصال العلم لأهدافه المجتمعية.

ولعل من المحكّات الأساسية هنا، ذلك الهامش المتاح للتعامل مع السلطة وما وظفه منه المشتغلون بالعلم لصالح تطوير العلم أو تثويره، أو لصالح تدعيم الوجود الشخصي لهذا الباحث أو ذاك. إن الحصاد العام ـ رغم الاستثناءات التي تمثل قدوة مهمة ـ كان لصالح تدعيم الوجود الشخصي وتحقيق المصالح الشخصية. إن مسلك الأساتذة مع الطلاب يمكن أن يوضح الموقف من الممارسة الديمقراطية كما أن المقارنة مع تصرفات ومواقف مثقفين آخرين ومتخصصين آخرين يعملون في الساحة، وتحت تأثير العوامل والأوضاع البنائية ذاتها، يمكن أن ترينا بعض الأرض التي نقف عليها، والقبلة التي نتوجه اليها.

٣ ـ الموقف من الجماهير

الجماهير التي يتعامل معها المشتغلون بعلم الاجتماع هي جمهور الطلاب والباحثين الشباب، والمبحوثين. بالنسبة لطلاب مراحل الليسانس،هم المستهلك للمؤلفات المدرسية التي ينتجها المشتغلون بالعلم، وهم بالتالي مصدر دخل أساسي للقائمين بالتدريس في الجامعات العربية. لقد بينت الدراسات التي اهتمت بتحليل ممارسات التدريس وتقويمها في الجامعات العربية أن من بينها زيادة الاتجاه الى الأعمال المترجمة، التي هي في جوهرها اعادة انتاج لأعمال آخرين. وأيا كان جهد الترجمة فهو أقل عناء من التأليف، نقصد هنا التأليف المنضبط والملتزم بالأصول العلمية والقيمية، ولا نقصد ذلك التأليف المترجم الذي لا يختلف كثيرا عن الترجمة المؤلفة. كما يلاحظ

أن المؤلف الواحد يكتب في معظم، إن لم يكن جميع، أبعاد التخصص وفروعه: نظرية، مناهج بحث، اجتماع ريفي، حضري، صناعي، ديني، تنمية، مدخل اجتماع. . . الخ[١٤]. معنى هذا، وبالتأكيد، خاصة إذا ما وضعنا في الاعتبار التسلسل الزمني للأعمال المنشورة، تأليف سريع يستجيب لمتطلبات السوق، سوق التدريس، وملاحقته. وتبدو الغاية هنا، الكمّ الذي يلاحق الطلب، والعائد من كل طلب. وإذا أضفنا إلى هذا أن المؤلف هو صاحب القرار، في إلزام الطلاب بشراء مؤلّفه، فهو الذي يقرر وضع الامتحان ويقوّم الطلاب في الامتحان وأنه يترتب على هذا فرض رسائل الدكتوراه المنشورة على طلاب الفرقة الأولى، وفرض مؤلفات في بعض الفرق، لا علاقة لها بمواصفات المقرر ومقرراته، وتغيير الكتاب المقرر كل عام أكاديمي، مع أن اللوائح الجامعية تحدد هذا وتضع له شروطا، إذا أضفنا كل ذلك لبانت لنا القيم الواضحة والمواراة خلف هذا المسلك. المسلك، قيمياً وتوجهاً، شبيه بمسلك التاجر الذي يبيع السلع المستوردة، ويستغل الاختناق في بعض السلع، ويفرض على المستهلك سلعا بعينها، ويشكل الذوق والقيم الاستهلاكية لكي تؤكد مصالحه.

وعن طلاب الدراسات العليا والباحثين الشباب، فالصورة أكثر وضوحا بشأنهم عندما يعملون مع مشرفيهم في بحوث أجنبية أو بحوث ممولة تمويلا أجنبياً. فالعلاقة هنا شبيهة بعلاقة مقاول وعامل أجير. ففائض قيمة عمل الباحثين الشباب يذهب إلى أرصدة مقاولي هذا النوع من البحوث. يقبل الطالب أو الباحث الشاب كل الشروط بلا مناقشة، إرضاء لمشرفه، أو لوعي زائف أو تحسبا لأي دخل مهما كان حجمه. وعلينا أن نتخيل ما يمكن أن يخرج به هذا الطالب أو ذاك الباحث من خبرات وقيم، ستؤثر في مسيرته عندما يكون في موقع المسؤولية.

وإذا جئنا إلى العلاقة بالمبحوثين، فالذي يسترعي الانتباه أن الذي يحكم علاقة الباحث والمبحوثين ـ وهذه ليست مسألة قاصرة على المشتغلين بعلم الاجتماع وحدهم ـ هو التبادل اللاامتكافىء. فالباحث يذهب إلى المبحوث مسلحاً بقيم البحث الغربي: الالتفاف حول المبحوث، الشك المبدئي فيه، والاحتياط لهذا بتقنين ثبات وصدق إجاباته، تمثيل دور مريض في مستشفى أو موظف في قرية، استيفاء لقواعد الملاحظة بالمشاركة ـ أخذ معلومات وبيانات كما يريد الباحث وبشروطه هو دون تفكير في ماذا

(١٤) خضر زكريا، واقع اعداد العاملين في الحقل الاجتماعي في سوريا، دراسة تحليلية ميدانية لقسم الدراسات الفلسفية والاجتماعية بجامعة دمشق (تونس: جامعة الدول العربية، الادارة الاجتماعية، ١٩٨٣).

سيقدمْ للمبحوث، وماذا سيفيد[١٥]، هذا ما لم يَرد لدى الكثيرين ممن أجروا البحوث؛ في الوقت الذي يفيد الباحث علميا وماديا من البحوث، خاصة في حالة البحوث الممولة التي تباع لهيئات ومؤسسات أجنبية أمريكية وألمانية ذات علاقة عضوية بمصالح واحتياجات صهيونية.

لن أطيل في عرض هذه المواقف وردود الفعل نحوها فكثيرون يعرفون أكثر مما أعرف. كما أني هنا لست بصدد كشف أو تعرية أسماء بعينها، لأن ما قصدته هو لفت النظر إلى أن جماعات الضغط داخل العلم في هذا القطر العربي أو ذاك، تعيد انتاج علاقات التبعية وعلاقات الاستغلال داخل مؤسسة علم الاجتماع فضلا عن عدم الاتساق الواضح بين المستويات الايديولوجية والسياسية والعلمية، لدى هذا الباحث أو ذاك، الأمر الذي أسهم في تشويه بنية الوعي وإعادة إنتاج وعي غير متسق ومبتور. وهو أمر يجب أن يكون في الاعتبار عند مناقشة الوزن النسبي لتأثير العوامل الخارجية والعوامل البنائية المؤثرة في المشتغلين بالعلم. لأن ما تمّت الإشارة اليه من نتائج يفترض أن عددا من المشتغلين بالعلم استثمروا هذه العوامل وأفادوا منها، أكثر مما قاوموها. فتأثير هذه العوامل يتضح علميا لدى من قاوموها، لا لدى من قبلوها وبرّروها. هذا بالإضافة إلى أننا عند مناقشة هذه الممارسات يجب أن نضعها في سياق «تضايفها» مع الممارسات الأخرى، من خلال الأبعاد الايديولوجية والسياسية والعلمية التي سبقت الاشارة اليها.

في ضوء ما سبق يمكن افتراض أن أكثر العوامل أهمية من زاوية التأثير في مسيرة العلم، هي تلك العوامل النابعة من بنية مؤسسة العلم. وكوننا نفترض هذا، فإننا لا نعني أنها العوامل الوحيدة المؤثرة. فالعوامل الأخرى مؤثرة في وعي المشتغلين بالعلم. فتضاعف أهمية العوامل التي سميتها عوامل نابعة في بنية العلم، إذا وضعنا في الاعتبار أن تغيير مسيرة العلم لا بد من أن تبدأ من داخل مؤسسته، وليس من خارجها. وبممارسات المشتغلين داخل هذه المؤسسة، وليس بممارسات غيرهم. إن الجماعات التي حققت نقلات كيفية، حققتها بتنظيم الجهود وتنمية الوعي، وصوغ أيديولوجية قادرة على قيادة العمل. هل يُعقل أن يأتي غيرنا، من تخصصات أخرى، ليغيروا لنا مسيرة علمنا؟ إن الزمن السياسي والاجتماعي والمحيط الذي نعمل من خلاله لا يصبر على الانتظار حتى تتغير العوامل البنائية، والضغوط الخارجية! وإلا فمن الذي سيغير

---

(١٥) عبدالباسط عبدالمعطي، البحث الاجتماعي: محاولة نحو رؤية نقدية في منهجه وابعاده (الاسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٣)، ص ٣١٩ - ٣٤٩.

هذه العوامل من زاوية تأثيرها على مسيرة العلم، لكي يسهم إسهاما مبدعا في تغيير الواقع الاجتماعي العربي؟

ثانياً: إطلالة على المستقبل بافتراض استمرار العوامل الحاكمة

بينت المناقشات السابقة أن المشتغلين بعلم الاجتماع هم العامل الجوهري والحاكم في مسيرة العلم. فهم بؤرة تفاعل العوامل الخارجية، والعوامل البنائية الداخلية. هم ناقلوها ومعيدو إنتاجها، وهم الدفاع ضدها، لمقاومتها، أو التخفيف من وطأة تأثيرها. وإذا كنّا قد وقفنا قصدنا في الفقرة السابقة الى التيار المسيطر والمهيمن الذي أعاد إنتاج الممارسات المسيطرة في علم الاجتماع بالصورة التي نراها عليها اليوم، فثمة تيار آخر متواجد ومختلفة أجياله، ففيه أفراد من أجيال علمية وعمرية مختلفة هو التيار الذي أعده حاملا امكانية تغيير مسيرة علم الاجتماع في الوطن العربي، لأن ممارساته تحمل إمكانات هذا التغيير حتى ولو كانت جنينيّة، وهو الاكثر اتساقا، من منظور المستويات الايديولوجية والسياسية والعلمية التي سبقت الاشارة اليها. ولكي نتشوّف إمكانات هذا التيار، سوف أشير إلى عدد من القضايا التي طرحها وبدأ يعمل بالفعل في اتجاه تحقيقها، التقويم ليس الان، فالخط المستقيم يبدأ بنقطة فاعلة.

١ ـ التفكير في رؤية عربية لعلم الاجتماع

عبّرت عدة محاولات عن ضرورة وجود هذه الرؤية. طالب بعضها بالجد في إقامة علم اجتماع عربي [١٦]، ميز البعض بين وجود علم الاجتماع في الوطن العربي، وبين ممارساته العربية التي يقوم بها باحثون عرب. والبعض في بحثه عن شروط لقيام علم اجتماع عربي، طرح تساؤلات حول هذه الشروط، وهل هي اللغة المستعملة؟ أم الموضوعات؟ أم الجنسية التي تدرس المجتمع العربي؟ أم صلة الباحث العربي بمجتمعه[١٧]؟ وإذا كان الحوار لا يزال دائرا حول قيام علم عربي، أو قيام مدارس عربية تنتمي إلى العلم العالمي؟ وأن هذا الحوار سيُفضي إلى استجلاء هذه القضية، بصورة أو بأخرى. فإن الذي يهمني توضيحه من هذا الأمر ما تحمله هذه الدعوى من مضامين وقيم. فهي تعني أن هناك رفضاً للممارسات القائمة، وأنها مغتربة عن الواقع

---

(١٦) انظر: ندوة «نحو علم اجتماعي عربي»، المصدر نفسه، خاصة تقرير الندوة وتوصياتها، ص ١ - ١٢.

(١٧) عبدالوهاب بوحديبة، «علم الاجتماع العربي وشروط مصداقيته،» ورقة قدمت إلى: المؤتمر نفسه.

الاجتماعي العربي، وأن هناك تقصيراً مّا من قبل مشتغلين بهذا العلم، وأنه من الضروري البحث عن هُوية صادقة ملتزمة لهذه الممارسات، ومنحازة إلى هموم الوطن العربي وآماله وهموم غالبية مواطنيه وآمالهم.

٢ ـ تنوع توجهات نقد ممارسات المشتغلين بالعلم

لقد شملت هذه التوجهات مستوى إيديولوجياً ذا بعد قومي[١٨] بيّن مظاهر التبعية العلمية ومخاطرها وبعدا اجتماعياً بيّن انحيازات المشتغلين بالعلم واختياراتهم الطبقية[١٩]. وشملت مستوىً قيمياً بيّن مظاهر نفي القيم العلمية، الأمانة والدقة، ومحاربتها، وسطوة الفردية، والاستسهال. لقد تمركز باحثون حول ذواتهم وعبروا بكتاباتهم عن أنهم بداية العلم الحقيقي وحاملو لوائه وشعلته في بعض الأقطار العربية، وفي الوقت نفسه تجاهلوا أعمال الآخرين، وأرادوا محاصرتها وتغييبها! نجد الواحد منهم عندما يكتب، يعيد انتاج ما سبق كتابته، حواشيه تشير إلى أعماله هو فقط، وكأنه في الميدان وحده[٢٠]. كما شملت التوجهات مستوىً حِرفياً تكنوقراطياً وضّح الإخلال بأسس العمل العلمي نظرياً ومنهجياً وميدانياً ولغوياً، وتخلّف متابعة الانتاج العالمي وعدم الاتّساق بين الطرح النظري والتناول المنهجي وجمع البيانات وتحليلها، وعدم الالتزام بالموضوعية والحياد العلمي! . .[٢١] الخ. ولعل من طريف ردود الأفعال نحو هذه الانتقادات أن البعض ـ حتى من أنصار التيار المهيمن الذي رصدت ممارساته في صفحات سابقة ـ يقبل هذه الانتقادات إذا أُلحقت بالعلم، ويقاومها إذا أُلحقت بالمشتغلين بالعلم. وهذا يعني مبرراً اضافياً للانتقادات المختلفة يتمثل في اغتراب هؤلاء المشتغلين بالعلم عما ينتجونه ويمارسونه. فهم ينتقدون التبعية مع أنهم من ناقليها، وهم يعزون التبعية إلى غياب النقد، مع أنهم يرفضون نقد أعمالهم، ويبالغون في تقدير ذواتهم. المهمّ في أمر هذه النقطة هو بدء ترديد نقد المنتج في علم الاجتماع، ونقد المشتغلين به وقبول أنصار الاتجاه الأول لبعض هذه الانتقادات. وإذا كان هذا القبول قد يعني أحياناً من قبل هؤلاء أنهم مع تيار التطوير، فهو يعني ميكانيزماً دفاعياً عن النفس في بعض الحالات المحددة. إنهم هنا أشبه بحائزي السلطة عندما يعلنون في خطابهم الرسميّ أن الديمقراطية مهمة وضرورية وأنهم سيدافعون

---

(١٨) انظر هامش رقم (١٣).

(١٩) انظر اعمال مصطفى ناجي، سمير نعيم، عبدالباسط عبدالمعطي، خضر زكريا، تاج الانبياء الضوى والتي سبقت الاشارة اليها في هذا المقال.

(٢٠) نعيم، «بحوث علم الاجتماع والالتزام بقضايا الانسان العربي: رصد تقويمي استشرافي،».

(٢١) صالح، «نحو علم اجتماع عربي: دراسة في سوسيولوجيا مناهج البحث،».

عنها وسيقدمون ما يحميها ويعمقها. إن الجدير بالتوضيح في أمر الانتقادات التي أتى بها حاملو إمكانية تغيير علم الاجتماع في الوطن العربي، أنهم وحدهم تقريبا ـ من المشتغلين بعلم الاجتماع ـ الذين حاولوا وقدموا انتقادات لعلم الاجتماع، وللمجتمع العربي. فنقد العلم وممارساته، ونقد المجتمع وانكساراته ضروريان لإثراء العلم وتجاوزه لأزمته الراهنة فكلا النقدين وتفاعلهما يثري الوعي بالعلم ويثري الوعي بالواقع، ويجعل العلم يتقدم خطوات أعمق نحو مهامه المجتمعية والقومية.

٣ ـ تطوير الصراع الفكري داخل العلم

لقد ميّزتُ هذا النوع من الممارسات داخل العلم لأهميته في بلورة رؤى العلم وقضاياه ومواقفه. فمن أهم ما أسهم به حاملو امكانية تغيير العلم، تطوير الصراع الفكري الذي ترتبت عليه نتائج مهمة بالنسبة لقضايا التنظير في العلم، من بينها:

أ ـ انحسار الفكر الوظيفي في ممارسات علم الاجتماع في الوطن العربي

وهو انحسار ارتبط بعدة ظواهر علمية، عالمية ومحلية، فانحسارها على مستوى الفكر الرأسمالي ومعارضتها من قبل كثيرين هناك، ارتبط بعدم قدرتها على استيعاب متغيرات العصر: حركة الشباب، وثورات الأطراف، وقضايا الرفاهية والمجتمع الجماهيري، والصراع مع المعسكر الاشتراكي[٢٢]. وبتورط بعض منظريها في بحوث هيئة الاستخبارات الامريكية التي وُظفت نتائجها في ضرب كثير من حركات التحرر في العالم الثالث ـ (مشروع كاميلوت) وبحوث CIA في افريقيا، وتبني أعداد جديدة للتيارات النقدية في المجتمع العربي، وتعديل بعض أنصار هذا الاتجاه في مجتمعنا لبعض قضاياها ـ ورفض بعض ثان لموقفها من قضايا التغير والصراع والتنمية كتغيير مقصود، واتجاه ثالث إلى أعمال توفيقية، أكدت بعض قضايا المادية التاريخية، ونفت بعض قضايا البنائية الوظيفية كالتوازن، ومواجهة قضية الضبط الاجتماعي ـ بدور وسائل الضبط في تزييف الوعي وتدعيم التبعية وتشويه القيم الجماعية. إن أهم ما أسهم به أنصار التيار البديل ـ موضع اهتمامنا ـ هو تلك الانتقادات التي وجهت للوظيفية على أسس علمية نظرية وميدانية، وعلى اسس واقعية وتاريخية[٢٣].

---

(٢٢) Alvin Ward Gouldner, *The Coming Crisis of Western Sociology* (London: Heinemann, 1971), p.410, and

ساري، «علم الاجتماع والمشكلات الاجتماعية العربية: هموم واهتمامات،».

(٢٣) المصدر نفسه.

ب ـ تنمية الموقف من الفكر الماركسي

لقد أسهم بدء صعود تيار ماركسي جديد بين أنصار الفكر الماركسي في بلورة المواقف من الفكر الماركسي الكلاسيكي ـ السلفي فبات مقبولاً اعتبارُ النظرية الماركسية نسقاً علمياً مفتوحا، ويجب أن يكون منفتحا على معطيات الواقع والتاريخ. وقد ساعد هذا في تخفيف حدة الدوغماطبقية، وادخال مقولات النظرية في حوار مع الواقع والتاريخ، وأسهم في إبراز «قضية الخصوصية» في علاقاتها الجدلية مع: العامّ والجوهري والمطرد، في حركة المجتمعات الانسانية. كما أسهم الحوار في بلورة ضرورة ومتطلبات توظيف المنهج الجدلي في دراسة الواقع والتاريخ العربيين، بوصفه أكثر المناهج التي أبدعها الفكر الانساني ملاءمة حتى الان، وتحقيق الرؤ ية البنائية الشمولية الدينامية التي تميز علم الاجتماع عن غيره من علوم الإنسان والمجتمع.

ج ـ موقف جديد من التراث

سؤ ال التراث في المجتمع العربي، سؤ ال قديم جديد، ارتبطت محاولات طرحه بحقب تاريخية حملت ظواهر انكسار وانحسار ومواجهة للحضارة الغربية، سطوتها، وتشويهها لكثير من أنماط التفكير والسلوك والقيم. ومع أن طرح السؤ ال في مراحل سابقة كان ما يلبث أن يخبو الحماس لتطويره والإجابة عنه واستمرارية الجهد في هذا الاتجاه، لأسباب كثيرة لا يسمح المقام بالإفاضة فيها الآن، إلا أن مميزات الطرح في هذه المرة، أنه بدا يحمل موقفاً جديداً ميز بين السلفية والتراث وجعل مفهوم التراث شاملا للإنجازات الحضارية والاجتماعية للانسان العربي، وان بالتراث الأصيل والدخيل، وانه يجب التعامل معه من منظور التحرر من هيمنته وادخاله في حوار جدلي مع الواقع ومهامه، والماضي وثوابته ومتغيراته، والمستقبل وتحدياته ومخاطره. حقيقة ان الموقف لم يتبلور بعد، لكنه بداية تلتقي مع تيارات نقدية أخرى في ضرورة رفض التبعية العلمية ومواجهتها مواجهة حاسمة، وضرورة التعامل النقدي الواعي الملتزم مع الفكر العالمي، وضرورة الانحياز لقضايا وجود المجتمع العربي واستمراريته، ولهموم غالبية الجماهير وجدارتها في صناعة مستقبل يثري الوجود العربي، وأن بالفكر الاجتماعي العالمي إنجازات يمكن الإفادة منها وتوظيفها وتطوير بعضها[٢٤].

إن تلك الارهاصات التي بدأت تظهر وتتجه نحو البلورة داخل ممارسات العلم

---

(٢٤) محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٢)، ص ١٥٦ ـ ١٧٦، وعادل حسين، «النظريات الاجتماعية قاصرة ومعادية،» ورقة قدمت الى: ندوة «اشكالية العلوم الاجتماعية في الوطن العربي»، المصدر نفسه، ص ٢٦٠ ـ ٢٩٨.

في الـوطن العربي، تقـدم شاهـدا آخر يـدعم الفكرة التي سبق طـرحهـا في صفحـات سابقة، والتي تذهب إلى أن المشتغلين بالعلم، هم العامل الحاكم والحاسم في تطويره. فهذه الارهاصات من أناس يعيشون الظروف نفسها الخارجية والداخلية ومع هـذا أتوا بفكـر ومواقف وممـارسات مغـايرة لتلك التي أتى بهـا المهيمنون المعـوقـون لمسيـرة العلم وسيرورته. وإذا أعدنا السؤال الذي سبق طرحه عن مستقبل العلم في الوطن العربي، فإن التبعية للنظام الرأسمالي العالمي، والعـوامل البنـائية الـداخلية، وجماعات الضغط المهيمنة داخل مؤسسة العلم بتنظيمهـا الرسمي وغـير الرسمي، كلهـا تؤكد استمـرار الأوضاع لصالح سيطرة هذه الجماعات بوصفها حائزة قوة، من منظور السلطة والمواقع التي تشغلهـا، وبسبب تزييف وعي أعـداد من الباحثـين الشبـاب، سـواء بقهـرهم أو بإغرائهم للسير في ركابهم.

ومـع أن هذا سيصـاحبه مـزيد من التبعيـة والتشويـة داخل العلم، ومـزيـد من اغتراب مخرجاته عن الواقع العربي، ومزيد من التورط في البحـوث الأجنبية المغـرضة، ومزيد من هامشية الدور المجتمعي، وتكريس القيم الفـردية والمـادية ـ هـذا من ناحيـة سيطرة البشر، وتـأثيرهـم في مسيـرة العلم ـ لكن التناقض المهم في وسط هـذا الصراع بين المهيمنين وحاملي إمكانية تغيير العلم، هو التناقض الذي يحمـل معه بـدايات تبلور الرؤية النقدية، التي يتفق على عدد غير قليل من موضوعاتها وقضـاياهـا، الماركسيـون الجدد والتراثيون الجدد. فكلاهما له موقف مضاد للتبعية، وكلاهما يحمـل هموم الـواقع والجماهير العربية، وكلاهما يتطلع إلى التغيير المقصود، وكلاهما يسعى إلى ابداع علمي نظري ومنهجي، وكلاهما يريـد أن يستخلص من التاريـخ ثوابت نسبيـة تفيد في تعبئـة الجماهير، لتغيير الواقع. وإذا كانت هذه القضايا والموضوعات تمثل مساحـة التقاء بـين هـذين التيارين، فـإن الصراع النظري في حـدود السنـين المقبلة سيكـون بـين هـذين التيارين، لاختلافهما في الرؤية الايديـولوجيـة، والجذور، وفي تعيـين الثوابت النسبيـة الحاكمة لسيرورة المجتمع العربي، وفي التحالفـات الداخليـة والخارجيـة، وفي المشروع المستقبلي لحل المسألة الاجتماعية والسياسية والقومية.

إن الأرضية المشتركة بين هذين التيارين هي التي ستساعد على تدعيم وجودهما، واستمـرار هذا الـوجود. كـما أن تطويـر كل منهـما للمواقف الكـلاسيكية، للمـاركسية والتراث، هو الذي سيمنح كلاً منهما وقـود المواصلة وزادهـا. إن أبعاد هـذين التيارين وركائزهما تجعلنا نفترض جدلياً أن الصراع بينهما سيفضي الى:

ـ إما سطوة أحدهما وغلبته مع بقاء الآخر.

ـ وإما الوصول إلى تيار نوعي جديد يخرج من صراعهما، ونفي كل منهما لـلآخر نفياً جدلياً.

لكن من المهم هنا أن نضع في الاعتبار أن استمرار هذين التيارين سيرتبط بوزن التيـار السلفي التقليدي ومسـاندة القـوى الخارجيـة له وتـواجده في السـاحة العـربيـة وتغلغله في المؤسسات القطرية، وسطوته عليها. ذلك لأنه لا يزال يتعامل مع التيارات الايديولوجية المغـايرة تعـاملاً دوغمـاطيقيا عنيفـاً لن يسمح بشـروط الصراع الحـر بين التيارات المتناقضة معه في الجذور والمنطلقات.

ثالثاً: نحو مستقبل مرغوب لعلم الاجتماع في الوطن العربي

إن السير في اتجاه صورة بديلة للعلم، رؤ يته وممارساته ومهامه، تقتضي إحداث تغييرات مقصودة ومحسوبة في الممـارسات المسيـطرة، كما تقتضي عمـلا ايجابيـا لإرساء دعائم الحركة الهادفة، ومع أني لا أملك وصفات جاهزة في هذا الاتجاه، فإنه بالإمكان طرح عدد من الأفكار القابلة للمناقشة والتطوير في هذا الصدد، منها:

١ ـ ان السعي الجاد لتحديد هويـة لعلم الاجتماع في الـوطن العربي، قضيـة تحتاج إلى جهود مكثفة. إن مقومات هذه الهوية يجب أن تنطلق من طريقة التفكـير والمصالـح المجتمعية الحالية والمستقبلية، والخصـوصية التـاريخية والمعـاصرة للمجتمـع العربي، في علاقاتها بأنماط تطور مجتمعات أخرى شاركتنا التـاريخ وتشـاركنا الـواقع المعـاصر. إن التخوف من أي قضية معـرفية، تخـوفٌ مسبقٌ يجب أن تحسمه البحـوث والدراسـات. فقضيـة أن العلم واحـد، وليس لـه وطـن تحتـاج إلى حسم بـحثـي، وفكـري، وايديولوجي. وقضايا الخصوصية والقوانين العامة لتطور المجتمعـات البشريـة، قضايـا مشروعة بحثياً، وحسمها سيوفر وقتا، ويصحح رؤ ىً كثيرة تطرح باستعجال.

٢ ـ ان حائزي إمكـانية تغيـير مسيرة العلم في مـواجهتهم لتحديـات الواقـع العربي يصعب عليهم هذه المواجهة وحدهم متفرقين منعزلين ومن ثمّ عليهم البحث عن صيغ تنظيمية غير رسمية تجمعهم سويا، لتنـظم حركتهم وتعبىء جهـودهم، وتعظم عـوائد نشاطاتهم وممارساتهم. إن من أهم متطلبات هذا التنظيم صـوغ حد معقـول من رؤ ية مشتركة تحدد المهام وموجهات العمل وتضع ميثـاقا قـوميا لمهـام العلم والتزامـاته أمـام الجماهير العـربية، وتنـظم العلاقـات بين المشتغلين بـالعلم وفق مبادىء وقيم أسـاسية يلتزم بها أعضاء هذا التنظيم. إن معظم من اهتموا بمواجهة أزمة علم الاجتماع، على المستـويين العـالمي والمحلي، أكـدوا ضـرورة وجـود تجمعـات اجتمـاعيـة ينتمي اليهـا المشتغلون بعلم الاجتمـاع، والسعي لخلقهـا إذا لم تكن قـائمـة بـالفعـل. إن هـذه

التجمعات التي يلتقي معها المشتغل بعلم الاجتماع، ايديولوجياً، واجتماعياً ـ الاختيار الطبقي ـ ضرورية للمشاركة في التخطيط لخلق الظروف الضرورية للتحرر الإنساني. فهذا الانتماء يوفر قدراً من الحماية للمشتغل بالعلم، ويمهد أرضية للعمل الجماعي. ويساعد في فهم الكل الاجتماعي الذي يسعى الباحثون إلى مواجهته[٢٥].

٣ ـ التفاعل مع القوى الاجتماعية حاملة امكانية تغيير المجتمع العربي، في ضوء ما سبق، شرط ضروري يؤمّن حركة أعضاء هذا التنظيم، ويثري وعيهم بواقعهم ؛ ويساعد في ترتيب الأولويات والمهام المطروحة على العلم. وفي مقدمة هذه القوى المنتجون الحقيقيون من العمال والفلاحين وصغار الموظفين، والمثقفين العضويين المشغولين بهموم القوى حاملة إمكانية التغيير.

٤ ـ من الضروري تدارس أسس وقضايا الصراع مع الطرف المهيمن داخل العلم، حتى يكون هذا الصراع ملتزماً وايجابياً في نتائجه، بما يخدم تغيير مسيرة العلم.

٥ ـ ان الصراع الخلاّق مع التيارات الفكرية العالمية خاصة الصادرة من العالم الثالث ومع التراث الفكري العربي، لن يكون ايجابياً إلا إذا وجد سعي حقيقي لملء الفراغ النظري والمنهجي الذي تسيطر عليه المدارس الغربية. إن منطق الصراع هنا لا يعني العزلة أو إشاحة الوجه بعيداً عن انجازات الفكر العلمي وعن إنجازات التراث العربي، وإنما يعني الحوار معهما وادخالهما في حوار مع التاريخ الاجتماعي، ومع الواقع الاجتماعي العربي؛ معياره ضبط المخاطر الحالية التي تهدد كيان الأمة، والتحديات المستقبلية التي ستؤثر في حركتها.

٦ ـ يستلزم الأمر تجميع الأفكار والمقترحات المختلفة التي حملتها جهود عربية سابقة، لتحليلها، وتعميقها، وتحديد موقف منها. إن رصد هذه الأفكار وتلك المقترحات وتصنيفها يساعد في تحديد الجوهري منها والثانويّ، والأهم، والذي يليه في الأهمية، والممكن الآن، والممكن غدا، وبعد غد. . . الخ. وفي هذا الصدد أقترح أن تعتمد أي محاولة للتصنيف معيارَ وظيفة العلم، وهي كما أتصور وظيفة ذات شقين: الأولى علمية سعيها تطوير العلم نظريا ومنهجيا، وقيماً وممارسة. والثانية مجتمعية هدفها إسهام العلم في إحداث التغيير الاجتماعي المرغوب فيه لصالح غالبية الجماهير العربية المنتجة والمدافعة عن الوجود العربي.

---

(٢٥) Alvin Ward Gouldner, *For Sociology- Renewal and Critique in Sociology Today* ([New York]: Penguin, 1975), pp.83- 91.

وفي هذا الصدد يهم تأكيد ضرورة دراسة القوى العالمية والعربية المعيقة لهذا التغيير، ودراسة خصائص وأوضاع القوى العربية حاملة امكانية التغيير، ودراسة عوامل وصيغ تعبئتها لكي تقوم بأدوارها في هذا التغيير بفاعلية أكبر.

لقد كان بالإمكان طرح قائمة تفصيلية بالمهام التي على أنصار تغيير مسيرة العلم أن يقوموا بها، لكني أرى أن الجهود السابقة لآخرين ولي، قد أفاضت فيها، ويمكن الاضافة إليها وأعتبر المهم والضروري هنا هو طرح أسئلة أساسية، في مقدمتها: كيف نعمل؟ ومع من نقف؟ وما هي أطراف صراعنا العلمي والاجتماعي؟

١٨ ـ نحو علم اجتماع عربي(*)

(ندوة)

د. سالم ساري　　　د. عبدالوهاب بوحديبة

د. فوزي العربي　　　د. ناهد صالح

ادار الندوة : د. اسحق القطب

عقدت هذه الندوة «نحو علم اجتماع عربي» اثناء انعقاد ندوة المركز الاقليمي العربي للبحوث والتوثيق في العلوم الاجتماعية وشارك فيها عشرة متخصصين في علم الاجتماع، وذلك في ابو ظبي خلال الفترة من ٢٤ ـ ٢٨ نيسان/ ابريل ١٩٨٣، وقد ناقش المشتركون في الندوة القضايا المتعلقة بتاريخ علم الاجتماع في الوطن العربي وصلته بالتطورات العالمية، والمسألة السكانية في الوطن العربي، ومناهج البحث في علم الاجتماع في المجتمع العربي.

● **اسحق يعقوب القطب**: نرحب بكم في هذا اللقاء العلمي الذي يهدف الى

---

* عقدت هذه الندوة في: أبو ظبي، ٢٤ ـ ٢٨ نيسان/ ابريل ١٩٨٣.

مناقشة الوضع الراهن لعلم الاجتماع في البلاد العربية والتحديات التي يواجهها علماء الاجتماع العرب وكيف يمكن ان نتوصل الى علم اجتماع عربي، وسوف نتناول تحليل هذه الموضوعات في ضوء القضايا التي طرحتها الندوة المشار اليها، وربما بدأنا بالتساؤل حول خصائص الوضع الراهن لعلم الاجتماع في البلاد العربية.

○ **فوزي العربي**: الوضع الراهن لعلم الاجتماع في البلاد العربية وضع مؤسف الى حد كبير نظراً للتحديات التي يواجهها. ونظراً لأن كثيراً من الاساتذة متأثرون غالباً بالنظريات الغربية والمستوردة والدخيلة على المجتمع العربي، فنجد ان بعضهم يناصر ويؤيد في محاضراته ومؤلفاته المدارس الغربية في علم الاجتماع، ويتعصب لها احياناً، ويتأثرون في ذلك بما كتبه علماء الغرب في علم الاجتماع، ونرى البعض الآخر يتمسك دائماً بعلم الاجتماع الماركسي ويؤيدون قضاياهم بأفكار راديكالية لا تمت الى مجتمعنا العربي الذي نعيش فيه بصلة والنتيجة عكسية سواء من ناحية المساقات او من ناحية المناهج او الموضوعات المطروحة في اقسام الاجتماع في الجامعات العربية، تنعكس على الطلاب بصفة خاصة، اذ نجد أنّ الطالب المتخصص يتعرض لآراء المفكرين الغربيين او الماركسيين اكثر من تعرضه للفكر الاجتماعي عند العرب، وبعبارة اخرى فإن علماء الاجتماع العرب يعانون من التبعية الفكرية ومتأثرون بالنظريات المستوردة التي عاصروها في مرحلة التكوين وما زالوا يكرسون انفسهم لها.

○ **عبد الوهاب بوحدية**: انا ربما اقل تشاؤماً من زميلي، واود ان انطلق من الارضية والاعتبارات نفسها، وهي ان جهداً كبيراً يضيع علينا لأننا نجري وراء النظريات ونلجأ الى تفسيرات وكأنها وحي مبين ونحاول ان نسلطها على المجتمع العربي ثم نحكم على المجتمع العربي حسبما يمكن ان نستنتج، والحقيقة يجب ان تنعكس الآية وان ننطلق من المجتمع العربي، لأن الواقع هو الذي يحكم على النظريات وليس النظريات هي التي تتحكم بالواقع.

انني لست متشائماً، لأني اعتقد بأن الوعي هو بداية الخلاص، وبما ان هذا المجتمع العربي هو مجتمع في ازمة البحث عن الذات، وقد تمكنا من التوصل الى اجابات طيلة السنوات الماضية، واظن ان المجتمع العربي قد رفض معظم هذه الاجابات، ونلاحظ ان عدداً كبيراً من الاجتماعيين قد شرعوا بعملية التطهر والنقد الذاتي، وهذا ما يبشر بخير لأننا نسعى لمراجعة مواقفنا. وان الندوة التي عقدت في ابو ظبي كانت بمناسبة المنطلق الجديد ونرجو ان يسعى المتخصصون الاجتماعيون العرب نحو اتجاهات جديدة ليس للتعبير عن انفسهم، ولكن للتساؤل حول جدوى بحوثهم ومسارها واستعمالاتها التطبيقية والنتائج التي يتوصلون اليها، بالاضافة الى ما يمكن ان يبني الاجتماعيون العرب على نتائج العلماء في الدول الاخرى.

كما ان البحث الاجتماعي في الوطن العربي يواجه ازمة نظرية وازمة منهجية وازمة ربط الصلة بالمجتمع، ان هذه الازمة في نظري ليست ازمة الاجتماعيين وحدهم بل هي ازمة المجتمع الذي دفع الاجتماعيين العرب الى النظريات المستوردة، وان المجتمع بدوره كان مهيأً لقبول هذه النظريات ليس في مجال البحوث الاجتماعية فحسب، ولكن في مختلف مجالات ومستويات التنمية الفكرية.

وقد اتضح لنا ان مشاكل المجتمعات الاخرى تختلف عن مشاكلنا وان الاجابات التي توصل اليها الآخرون عن معالجة مشاكلهم لا تصلح لمعالجة مشاكلنا، وان المجال امامنا مفتوح لاستنباط نظريات جديدة لمراجعة التراث، لنأخذ من التراث ما يمكن ان نأخذ ونسهم في تجديد البحث الاجتماعي العربي، واعتقد ايضاً ان في عملية تجديد البحوث العربية مساهمة في البحوث الاجتماعية العالمية، لأن العلم هو حصيلة روافد متعددة والروافد العربية يمكن ان تصب في هذا العلم وان خدمتنا للمجتمع العربي لا تنفصل عن خدمتنا للانسانية.

o **سالم ساري**: اتفق مع د. بوحديبة في ان الاجتماعيين العرب يعانون من عدم وضوح الرؤية في النظرية والبحث المنهجي، فهم يميلون في معظم الاحيان الى نقد كل ما يطرح في المجتمعات الغربية دون التوصل الى نظرية للمجتمع العربي، وان اشكاليات بحوثهم تكمن في انها لا تمت بصلة الى الواقع المجتمعي العربي، اذ يعيش الانسان العربي في ازمة ولديه هموم قومية ووطنية رئيسية لا تنعكس بالضرورة على اهتمام علماء الاجتماع العرب في التدريس والبحث وهم، في نظري، يعانون من عجز مهني متصل بعلم الاجتماع نفسه، ويواجهون ردعاً مؤسسياً ويبقون في هامشية مجتمعية محيطة بهم. فنجدهم غير قادرين على الخروج من هذه الدائرة المقفلة وغير راغبين في ذلك، واعتقد ان فترة الانفراج من هذه الازمة التي يعيشها الانسان العربي لن تطول ويجب ان يتصل علم الاجتماع في الوطن العربي بالهموم والاهتمامات الرئيسية للمواطن والمجتمع متمثلة في تحرير الارض العربية وتنمية الانسان العربي ليصنع تنمية اجتماعية معاصرة.

o **ناهد صالح**: لقد اهتم علماء الاجتماع العرب بدراسة الوضع الراهن لعلم الاجتماع في البلاد العربية منذ اكثر من عشرين عاماً واخذ الاهتمام يتزايد في السنوات الاخيرة الامر الذي يبشر بالتفاؤل بأن علم الاجتماع العربي سيأخذ وضعه كعلم اجتماع عربي فعلاً. ويرجع تفاؤلي الى ظهور مجموعة من المتخصصين في علم الاجتماع ابتدأوا بالشعور (بعد ان أثروا بانتماءاتهم على علم الاجتماع العربي كما تمثله بالذات النظرية الامريكية، او علم الاجتماع الماركسي) بأن هذه النظريات وما تتضمنه من مفاهيم تصلح لدراسة المجتمع العربي، ومن ثم بدأ يظهر تكتل بين عدد منهم لدراسة الوضع الحالي فابتدأوا بتقويم النظريات الغربية والمفهومات التي انطلقت منها، واذا نظرنا الى تطور

البحث الاجتماعي في البلاد العربية نجد انه يعود الى ثلاثين عاما حيث اخذت التوجهات النظرية لعلماء الاجتماع العرب تنعكس مباشرة على البحث الاجتماعي ، ففي الفترة التي كنا متأثرين فيها بالنظريات الغربية انعكس على بحوثنا سواء في مجال اختبار الموضوع في حد ذاته او من حيث الدراسة التجزيئية للموضوع او من حيث المناهج .

وهناك ما يدعونا للاحساس بأننا ابتدأنا بالدراسة التنفيذية للنظريات الاجنبية ولدينا القناعة بالحاجة الى وجود نظرية تنبع من واقع المجتمع العربي ، واخذت هذه القناعة تنعكس على البحث الاجتماعي ، وبدأنا نبحث في المناهج التي تصلح لدراسة المجتمع وان كنا لا نزال في المراحل الاولى ، ويزداد احساسي بالتفاؤل لوجود عدد كبير من علماء الاجتماع العرب يشعرون فعلا بالأزمة التي يمر بها علم الاجتماع العربي وان هذه هي الخطوة الاولى نحو تحقيق علم اجتماع عربي يصل الى نظرية تفهم الواقع العربي .

○ **عبد الوهاب بوحدية** : اود ان اضيف لما قلناه ، هو ان الخطأ الاساسي عند بعض الزملاء من علماء الاجتماع يكمن في الخلط بين ما هو علمي وبين ما هو غير علمي ؛ او انه عقائدي ، او ايديولوجي او انه سياسي ، او انه مجرد «موضة» .

لقد تأثرنا نحن من الغرب «بالموضات» الباريسية حيث يرتدون الفستان الطويل فنطوِّل ثم يقصرون فنتبعهم بذلك ، ينادون بالنمط الآسيوي للانتاج فننساق خمس سنوات نبحث في النمط الآسيوي للانتاج ويقولون «التبعية» فندخل في مناقشة قضية التبعية ، ثم يقولون لا تبعية ، ولكن هناك محاور ومراكز وهوامش فندخل في هذه المجادلات . هنا يجب ان نتمكن من التحديد والاختيار بين ما هو علمي وفكر ومعرفة ، وجدية وموضوعية وعقلانية وبين ما هو تمويه او خزعبلات ، انني اعجب من الكثيرين الذين يحاضرون في دكار وفرنسا وامريكا وبريطانيا عن المجتمعات العربية والاسلامية حول موضوعات كيف يجب ان تكون هذه المجتمعات قبل ان ينظروا الى ما هي عليه . واظن ان وقفة التأمل التي نعيشها اليوم ولدى مراجعة العديد من المقالات والبحوث المنشورة في الفترة الاخيرة يتبين لنا انها تبشر بالخير ، وهي بمثابة ايقاف تيار كنا نشكو منه في السنوات السابقة ولن يثمر هذا التأمل الا اذا امتد الى وقفات وتأملات في مجالات البحوث والعلوم الانسانية الاخرى ومجالات الانشطة الاجتماعية ومجالات الاختيارات السياسية والاقتصادية في بلادنا ، وقد حدث اتجاه مماثل في المغرب العربي في مجال التصنيع والاقتصاد والتقنية ونقل التكنولوجيا .

اظن انه يجب ان يكون المجتمع العربي مجتمعا غير استهلاكي للنظريات وللتوجيهات وللآراء والعقائد وللفلسفات ، وان يحاول ان يفهم نفسه بنفسه في ضوء ما يقدم من اختيارات جوهرية .

● **اسحق يعقوب القطب**: يتضح من النقاط التي اثيرت ان هناك نظريتين: واحدة تشاؤمية واخرى أكثر تفاؤلاً، وان علم الاجتماع في البلاد العربية يمر في مرحلة انتقالية من وضع التخلف والتبعية والانطباعية والوصولية وخدمة الايديولوجيات الاستعمارية والافكار التي تطرحها المؤسسات العالمية وينجرف وراءها علماء الاجتماع العرب في بحوثهم، الى وضع أكثر واقعية نابع من منطلقين اساسيين: اولهما التساؤلات التي تثار حول المفاهيم والنظريات الغربية والشرقية ومدى ملاءمتها، وثانيهما النظرة الواقعية التي يتجه من خلالها المتخصصون في علم الاجتماع للارتباط بالواقع الاجتماعي والاقتصادي والثقافي كقاعدة لبحوثهم ودراساتهم، وبطبيعة الحال فإن هذا الوضع بحاجة الى نوع من التقويم لمختلف جوانب العلم نفسه سواءفي نطاق اعداد المتخصصين (وعلى مستوى الماجستير والدكتوراه) او في مجال التدريس الجامعي او في المنهج المستخدم في تحليل الظواهر والقضايا المعاصرة التي تواجه المرحلة التنموية التي تجتازها بلادنا.

○ **سالم ساري**: احب ان اضيف الى ما ذكره الزملاء بأن نتائج البحوث الاجتماعية في البلاد العربية قلما يكون لها دور فعّال في التخطيط للتنمية الاجتماعية والاقتصادية، ومن ناحية اخرى لو نظرنا الى الطلبة الملتحقين بدراسات علم الاجتماع لديهم توقعات عريضة، يريدون تلمس قضايا المجتمع الراهنة، فيجدون ان المداولات، والنقاشات تنتمي الى مجتمعات غربية او شرقية وهذا يسبب لهم الكثير من الاحباطات وخيبة الامل.

● **اسحق يعقوب القطب**: يبدو ان د. سالم قد ادخلنا في موضوع جدير بالنقاش يرتبط بوضع التدريس لعلم الاجتماع في الجامعات العربية من خلال تقويم وضع علم الاجتماع سواء في نطاق التدريس او في مجالات البحث العلمي او في النشاطات العلمية الاخرى التي تنظمها الجامعات.

○ **فوزي العربي**: هذه مشكلة كبيرة جداً، مشكلة المقرارت والنشاطات العلمية اذ ليس فيها ما يروي غليل الدارسين والباحثين في مراكز البحوث، او طلاب الجامعات واولى هذه المشاكل الاقتصار دائماً على الدراسات والبحوث النظرية، اذ ان لعلم الاجتماع ميادين وجوانب لا بد ان يتصدى لها المشتغلون في العلم، وهناك تحديات البحث العلمي، حيث نلاحظ ان اغلب البحوث لا تتم بالصورة المطلوبة، وقد لا يتوافر البعد الزمني لتغطية الجوانب المختلفة بعمق، وهناك شُحّ الامكانات المادية المخصصة للبحث، بالاضافة الى ضعف كفاءة الباحثين الممارسين، والمعوقات الادارية من جانب المسؤولين، كما ان الجو السياسي والاتجاه نحو ايديولوجية معينة، كل هذه العوامل تشكل تحديات واقعية تؤثر في عملية البحث من البداية حتى النهاية وبالتالي فإننا نخوض في موضوعات وتجارب تبعدنا عن الحياد العلمي المفترض توافره في البحث وكذلك عن

الموضوعية المفترض ان تكون قاعدة لأي بحث علمي، كيف نواجه هذه التحديات؟ من حيث ضعف الامكانات المادية لجأت بعض البلدان العربية الى التمويل الاجنبي وهو سلاح ذو حدين قد لا يستخدم بصورة صحيحة مثل توجيه البحوث نحو خدمة الاغراض الكامنة وراء التمويل ويصبح الهدف الاساسي محاولة جمع اكبر قدر ممكن من المعلومات المسحية دون التعرض لعلاج المشكلات التي افرزتها البيانات، وهناك من يهدف الى تضخيم المشكلات دون السعي لوضع حلول عملية لها.

وانني ارى ان التمويل عنصر مهم في تطوير وتقدم البحث العلمي يجب ان تتولاه بالكامل مصادر ومؤسسات عربية ومراقبة التمويل الاجنبي بحيث يستخدم في خدمة الاهداف التنموية وتلبية الاحتياجات المحلية العربية.

○ **ناهد صالح**: ارى ان التحدي الاساسي الذي يواجهنا في مسألة التمويل الاجنبي يكمن في تكريس تبعيتنا للمجتمعات الاجنبية، ولعلنا نشير الى الفضيحة التي اثيرت في امريكا اللاتينية حول مشروع كاميلوت، وهو مشروع مقدم من الولايات المتحدة الامريكية او من جهاز المخابرات الفيدرالية، يهدف لاجراء مجموعة من البحوث في دول امريكا اللاتينية والشرق الاوسط، وقد انكشف المشروع في بدايته وكان ذلك بطريق المصادفة اذ ان الغرض الاساسي هو الابقاء على حالة الاستقرار في المجتمع في امريكا اللاتينية والدول النامية بكبت الثورات وقمعها لأن الثورة في نظرهم تعتبر انحرافاً ولو كانت على الاستبداد، وقد قام احد علماء الاجتماع في شيلي بكشف ابعاد المشروع وخطورته واثار ضجة في مجلس النواب الشيلي مما سبب توقف المشروع.

وهناك نقطة أساسية أودّ الاشارة اليها وهي أن النظريات واساليب البحث الغربية هي التي تدرس في الجامعات، وإذا أخذنا اسلوب التدريس العام في البلاد العربية نجده يتخذ طابع التلقين لمختلف المقرارات في مستويات التعليم وانتقل الاسلوب إلى التدريس الجامعي. وأرى ضرورة تدريب الطلبة على الاسلوب النقدي للتخفيف من حدة الانحياز والتبعية الايديولوجية.

○ **عبد الوهاب بوحديبة**: اود ان اشير الى التجربة التعليمية في تونس على سبيل المثال - الجامعة التونسية فيها قسم للاجتماع وكان ذا صبغة فرنسية حتى بداية الستينات، ثم بدأنا بعملية التعريب والتونسة كخطوة اولى مع التركيز على دراسة المجتمع في المغرب عامة وتونس بصورة خاصة واجريت دراسات عديدة في مجالات التنمية والتصنيع ومشاكل المرأة والجريمة والاحداث وغيرها، ولكن القضية هي مدى المساهمة الحقيقية لعلماء الاجتماع كما ينبغي ان تكون وهل يجدون الآذان الصاغية، وهل لديهم قدرة التأثير والمصداقية، وهناك تحدٍ من نوع آخر يتمثل بالالتزام الجامعي بقضايا المجتمع.

● **اسحق يعقـوب القـطب**: هذا يقـودنـا الى ضرورة تحليل طبيعـة وخصائص التحديات التي يواجهها علماء الاجتماع العرب سواء أكانت مادية كما اشار الزملاء ام كانت مرتبطة بالمؤسسات الهيكلية (التربوية والمجتمعية)، ام في النظرة الاجتماعية ام في اوجه النشاطات العلمية الاخرى، هل يمكن تحديد طبيعة هذه التحديات وعواملها واساليب معالجتها؟

○ **فوزي العربي**: لا تتوافر المراجع التي تتحدث عن مساهمة علماء الاجتماع العـرب في القضايا النظرية والمنهجية بالاضافة الى عدم توافر الانتاج العلمي الكافي الذي يتناول مشكلات المجتمع العربي، ونجد دائماً في مكتبات الجامعة حصيلة وافرة وكماً هائلاً واقبالاً شديداً على شراء الكتب الاجنبية ولا نجد العدد الكافي من الانتاج العربي في كثير من الموضوعات، وهناك عدد متزايد من علماء الاجتماع العرب، الا ان المكتبة العربية تعاني حالياً من فقر للكتاب الاجتماعي العربي لأن ذلك تنعكس آثاره على طلابنا ونجدهم يعرفون الكثير من علماء الغرب وما يعرفونه عن العلماء العرب قليل جداً.

○ **ناهد صالح**: من التحديات المهمة التي تواجه علم الاجتماع والبحث العلمي هو الجو الديمقراطي السائد في المجتمع اذ انه من المعروف ان هناك ارتباطاً قوياً بين الديمقراطية وبين حركة البحث الاجتماعي، ونلاحظ انه في الفترات التي كان يسود فيها قدر من الديمقراطية كان الباحثون يناقشون قضاياهم ويقومون باجراء البحوث التي كانت تمس الجـوانب الاساسية في المجتمع، وحيث نجد القيود والكبت فإن ذلك ينعكس بصورة سلبية على البحوث الاجتماعية اذ لا يسمح للباحثين الاقتراب من بعض القضايا وان اقتربوا منها فإن النتائج لا تجد طريقها للنشر، وهذا ينفي الوظيفة الاساسية للبحث الاجتمـاعي التي ترمي الى ايصـال النتـائـج العلمية المـوضـوعية لواضعي السياسات الاجتماعية وللجمهور ايضاً.

كما ان هناك صعوبة الاحتكاك والتفاعل الفكري بين المفكرين العرب في ميدان علم الاجتماع بشكل خاص وفي العلوم الانسانية بصورة عامة الامر الذي اثر على ضعف الهوية المميزة.

● **اسحق يعقوب القطب**: ان العزلة والقوقعة التي يعيشها علماء الاجتماع العرب سواء من المنظور الفكري ضمن الاطار الاقليمي وضعف التفاعل والاحتكاك فيما بينهم يؤثر في تحديد هوية الانتاج الفكري ويبعثر الجهود ويبعدهم عن القيام بجهد مشترك ازاء القضايا الاجتماعية على المستوى العربي، وهناك تحديات اخرى تجدر الاشارة اليها مثل ضعف فعـالية المؤسسـات ومـراكـز البحوث والهيئات القومية والعربية التي تُعنى بعقد النـدوات واللقـاءات العلمية بالاضـافـة الى ما يرتبط بعملية النشـر على مستـوى

الكتاب او المجلات العلمية فما رأي الزملاء في هذه النقطة؟

○ **سالم ساري**: اتفق مع الدكتورة ناهد في النقاط التي اشارت اليها بالنسبة للتحديات وأود ان اضيف تحدياً يتمثل في الهوة التي تفصل بين علماء الاجتماع وافراد المجتمع العاديين وكذلك القضايا الاجتماعية المعاصرة.

● **اسحق يعقوب القطب**: دعونا ننتقل الى التساؤل الجوهري للندوة بما يتعلق بعلم الاجتماع العربي في ضوء التحديات التي تواجه علم الاجتماع والمتخصصين في هذا العمل ومن منظور تطلعاتنا نحو تكوين علم عربي نابع من البيئة العربية والتراث العربي ويعالج القضايا العربية بمنهجية مميزة خاصة نابعة من الواقع الاجتماعي الاقتصادي السياسي. ما هي برأيكم متطلبات الوصول الى علم اجتماع عربي؟

○ **عبد الوهاب بوحديبة**: ان مستقبل اي علم يتوقف على ثلاث ركائز اساسية هي: المصداقية، الفعالية، الحرية. حتى الآن في البلاد العربية ليس لنا مصداقية وبما انه ليس لدينا مصداقية فليس لنا فعالية وبالتالي لا نتمكن من تحقيق الحرية، اما قضية المصداقية يمكن ان اقول اننا نتقدم الى الاوساط العلمية (مؤتمرات وندوات) ونتكلم اما الايدي فهي فارغة او اليد اليمنى لا تدري ما في اليد اليسرى، إما ان نجمع معلومات ونقدمها دون شجاعة كافية لتنظيرها وإما ان نتحمل المسؤولية وان نقول بصراحة هذا واقع المجتمع العربي ونبيِّن مجالات التخلف وان نقول ايضاً انه غير ديمقراطي وهو مبني على عدم العدالة الاجتماعية الى غير ذلك، ويجب ان ندعم اقوالنا بتصرف محكم من الارقام بطرق موضوعية وباسلوب علمي ودراسات مركَّزة، حتى الآن ينقصنا الشمول وتوثيق الروابط بين علماء الاجتماع ونخرج من القوقعة. في الكثير من الحالات فإن الخبير في العلوم الاجتماعية كالانسان الذي يتبارك به ويقال عن علم الاجتماع موجود، ونتمكن من فرض المصداقية بالقدر الذي يتصف به الانتاج العلمي بالجدية والموضوعية.

وهذان مبدآن اساسيان في نظري حتى نفرض انفسنا لا كأشخاص، اذ ان كلاً منّا قادر على ايجاد سبل واساليب اخرى للمعاش ولكن نحن اخترنا ان نواصل السير في طريق علم الاجتماع مهما تكن صعبة او ضيقة. فإننا نرجو ان تكون لنا فعالية في اعمالنا وانتاجنا، لا ننفخ في المزمار ولا ندق الطبول، ولو ان بعضهم قد يتوقع منا هذا. وحتى نستطيع ان نفرض انفسنا ونقول ان هذا الطريق المستقيم، لا بد من ان نكون على يقين من انفسنا من ان هذا هو الطريق المستقيم، اي ان نفهم ما هي الطريق، ونفهم ما هي العربة التي نقودها، يجب ان يتوافر لدينا قدر بسيط من الالتزام، والالتزام لا يكون الا بالحرية وكيف يمكننا اختيار الطريق ان نحن قيدنا انفسنا مثل ان نقول ان هذه الدراسة في اخطار او انها غير مقبولة، او نحذف هذا السؤال. والبحث الاجتماعي بطبيعة الحال

يؤول الى التضحية، بما في ذلك التضحية بشيء من الفكر. انا لا اقول ان هناك حرية مطلقة مائة بالمائة ولكن هناك مستوى من الحرية حتى لا تنحصر البحوث الاجتماعية في اطارها الضيق. وحتى ينبعث علم الاجتماع العربي لا بد من توافر الاهداف التي اشرت اليها.

○ **سالم ساري**: اود ان اضيف ان رجال الاجتماع قديما كانوا قساوسة يهدفون الى اضفاء المباركة العلمية للخطوات السياسية التي يعارضونها اصلاً، اي انهم يبررون اخطاء الانظمة باسلوب علمي، كما كانوا يصدرون الفتاوى ولم تتوافر لديهم اخلاقيات المهنة ونحن بحاجة لأن نكون صريحين مع انفسنا ومع من نتعامل معهم من الانظمة ومن الناس ايضاً.

○ **فوزي العربي**: اسمحوا لي ان اشير الى ضرورة البدء بمناقشة ما يجب ان يكون عليه علم الاجتماع العربي. وبالرغم من اهمية القيم والمثل في حد ذاتها الا انه يجب ان لا يجرفنا التيار الى يوتوبيات قد لا نستطيع من الناحية العلمية القيام بتنفيذها او التوصل الى وضع يماثل ما جاء في جمهورية افلاطون، او يوتوبية الفارابي الاسلامية ولكن لنعيش واقعنا المعاصر، بل علينا ان نتدارس ونبحث في كيفية خلق فكر يؤمن بعلم الاجتماع العربي اولاً ـ وهذا لن يتأتّى في نظري الا بالمزيد من اللقاءات العلمية لاننا ننتمي حالياً الى مدارس فكرية مختلفة، وسواء اردنا ام لا فإن هذا التباين قد يبعدنا عن التبصر في ظروف وخصائص واقعنا وقد يبعدنا عن الحياد العلمي وعن المصداقية التي اشار اليها الدكتور بوحديبة. ان العمل العربي الجاد بين العلماء العرب هو الذي سيضيء الطريق امام هذه الامنية عن طريق المزيد من اللقاءات والبحث الجاد والمناقشات الموضوعية كما حدث في الندوة المنعقدة في ابو ظبي (حيث لم نبدأ بعملية استعراض للمظاهر او المجالات التي كثيراً ما قد تحدث في المؤتمرات، بل سادت الصراحة الموضوعية وشعرنا اننا نتكلم لغة واحدة وافكارنا تكاد تكون واحدة ومتناسبة).

فاللقاءات وتبادل الافكار والصلات الوثيقة والانتاج العربي الغزير والخوض في اعماق التراث ودراسة التاريخ الاجتماعي (وهذا لا يعني الدعوة لاتباع الماضي والارتداد اليه) لأن الماضي متصل بالحاضر ويرتبط بالمستقبل، فإذا اكتشفنا ذخيرة ماضينا وحاولنا اضافة كل جديد في ميادين العلم والمعرفة، اصبحنا على عتبة الطريق الصحيح نحو علم اجتماع عربي.

○ **ناهد صالح**: طبعاً لن يتحقق علم اجتماع عربي الا عن طريق البحث في الواقع الاجتماعي وعدم الاكتفاء بالدراسات النظرية واود ان اؤكد على مستوى الباحثين اننا لسنا بحاجة الى مجرد باحثين اجتماعيين، بل ان الحاجة الحقيقية تكمن في باحث الاجتماع المثقف الذي يتفاعل مع قضايا المجتمع ويتمكن من ان يضع يده على الموضوعات او

القضايا الاساسية التي تستحق ان يدرسها. وربما كانت مشكلتنا في الفترة الماضية هي ندرة الباحثين الاجتماعيين المثقفين، اما الآن فنلاحظ ان هناك عدداً من هؤلاء بدأت كتاباتهم تعكس قدراً من المستوى العلمي. ولا بد من ان يكون منطلق الباحثين شمولياً، يعبر فعلاً عن القضايا الاساسية التي قد تتفرع عنها قضايا جديدة اخرى وان يتمكن من اختيار الموضوعات الاساسية التي تستحق البحث والجهد والانفاق حتى يكون للبيانات التي يتم جمعها قيمة علمية وعملية. وثمة نقطة أخرى وهي طبيعة الالتزام للباحثين الاجتماعيين الذي يجب ان يرتبط بالقضايا التي تمس القطاعات العريضة في المجتمع اكثر من الالتزام بالحكومة او الحكومات. ان للبحث دوراً مهماً في ترشيد السياسات الاجتماعية من منطلق القاعدة الجماهيرية اكثر من ان يكون لمصلحة واضعي السياسات او الصفوة.

○ **سالم ساري**: يجب ان يكون عالم الاجتماع قادراً على التفاعل مع القضايا الوطنية والجماهيرية، وان يتلمس حاجات مختلف الفئات والشرائح الاجتماعية وان يتبع الاسلوب العلمي في التحليل والاستنتاج..

● **اسحق يعقوب القطب**: نستخلص من النقاش الذي اثير في هذا اللقاء ان متطلبات قيام علم اجتماع عربي يرتبط بالتوجهات التي يسلكها المتخصصون في علم الاجتماع وعلاقتها بالقضايا الجماهيرية، وان يتمكن هؤلاء من المعرفة الكافية بالنظريات الاجتماعية الشرقية والغربية ثم الالتصاق بالتراث العربي وبالواقع العربي المعاصر. هذا بالاضافة الى اهمية تطوير المؤسسات الهيكلية التي تمهد لحركة ونقل وتبادل المعلومات والبحوث واللقاءات بين علماء الاجتماع في الجامعات العربية ومراكز البحث العلمي والتنسيق مع الهيئات العلمية العربية والدولية وتوفير مصادر التمويل المستمرة لدعم البحث العلمي وترجمة نتائجه الى سياسات اجتماعية وتخطيط للتنمية الاجتماعية.

اود ان اشكركم على مشاركتكم في هذا اللقاء العلمي وعلى ما قدمتموه من تحليل، وآمل ان يكون خطوة اولية تسهم في دعم مكانة علم الاجتماع وحافزاً للمتخصصين في هذا العلم على متابعة الحوار العلمي حول مستقبل علم الاجتماع والدراسات الاجتماعية في وطننا العربي.

فهرس عـام

(أ)

آدم، اندريه: ٢٨٨، ٢٩٥، ٣٠٠
آرون، ريمون: ١١٣
آسفي (المغرب): ٢٩٩
آسيا: ٢٢٤، ٣٢١
الابحاث والدراسات الاجتماعية: ٢٣، ٢٨٨
ـ الاستمارات والمقابلات الاجتماعية: ٧٥ ـ ٧٧
الابحاث والدراسات الاجتماعية الاسلامية: ١٣١، ١٣٣
الابحاث والدراسات الاجتماعية العربية: ١٣، ٢٢ ـ ٣٢، ٣٩، ٤٥، ٦٢، ٩١، ١٠٥، ١٤١، ١٨٦، ١٩٤ ـ ١٩٧، ٢٠٠ ـ ٢٠٤، ٢٠٨ ـ ٢١٢، ٣٤٥، ٣٤٧ ـ ٣٥٥، ٣٨٥ ـ ٣٨٩
ـ الأزمـة النـظرية والمنهجية: ٤٣، ١٢١، ٣٤٧، ٣٧٩، ٣٨٣، ٣٨٤
ـ التأثر بالمفاهيم الغربية: ٣٦٥، ٣٦٦
ـ الوضعية: ١٩٠، ١٩١
الابحاث والدراسات الاجتماعية الغربية: ٢١٩، ٣٧٧
ـ والتحيز الايديولوجي: ١٨١، ١٨٢
الابحـاث والـدراسات الاجتماعية الفرنسية: ٢٩١ ـ ٢٩٦، ٣٠١، ٣٠٢
الابحاث والدراسات الاجتماعية المشرقية: ٣٢٦
الابحـاث والـدراسات الاجتماعية المغربية: ٢٦٥، ٣٠٣، ٣٠٤، ٣٢٥
ابراهيم، سعد الدين: ١٥٧، ١٩٩، ٢٠٠، ٢٠٣، ٢٠٤، ٢٠٦ ـ ٢٠٨، ٢١١، ٢١٣، ٣٤٣
الابستمولوجيا أنظر المعرفة
ابن ايوب، صلاح الدين بن يوسف: ٢٦٠، ٢٦٢
ابن تيمية: ١١٨
ابن الجوزي: ٢٥١
ابـن خلدون: ٤٠، ٨٩، ٩٤ـ٩٦، ١١٨، ١٢١، ١٣٠، ١٣١، ١٧٠، ١٧٤، ١٨١، ٢٢٣، ٢٢٦، ٢٢٩، ٢٣٠ ـ ٢٣٢، ٢٤١، ٢٤٢، ٢٤٦، ٢٤٨، ٢٥١، ٢٥٧، ٢٧٧، ٢٨٧، ٣١٦، ٣١٨، ٣٢٢، ٣٢٤ ـ ٣٢٨، ٣٦٨
ابن مسعود، عبد الله: ١٢٧
ابن الهيثم: ١٣٩
الاتجاه الصراعي: ٤٢
الاتجاه النقدي اليساري: ٢١
اتحاد الجامعات العربية: ٢١١
الاتراك: ٢٤١، ٢٥١
الاثنوغرافيا الكولونيالية: ٢٩٧
الاثنولوجيا: ٢٨٨، ٣٣٦
الاجتهاد: ٢٢٩
الاجماع المجتمعي: ١٨٧، ١٨٩، ٢١٢
أحمد باشا الجزار: ٢٦٢
الاخوان المسلمون: ١١٩
الأخوة لوميير: ١٠١، ١٠٣
الأدب المغربي الكلاسيكي: ٣١٧
الاردن
ـ التخطيط التنموي للريف: ٢٠٢

الارستقراطية ـ الاوليغاركية: ٢٦١
أرسطو: ١٣٠، ٣١٦، ٣١٧
الازمة الثقافية والاجتماعية العربية: ١٤١ ـ ١٤٣، ١٤٨ ـ ١٥٤، ١٥٨، ١٦٠
أزمة علم الاجتماع: ٣٢، ٦٨، ٨٥ ـ ٨٧، ٩٠، ١١١، ٣٧٨
أزمة علم الاجتماع العربي: ١٣ ـ ١٦، ٢٥، ٢٦، ٣٠، ٣١، ٣٣ ـ ٣٦، ٤١، ٤٣، ٦٧، ٨٨، ٩١، ٣٨٤
أزمة الفكر العربي: ١٣٩، ١٤٠
أزمة المثقف العربي: ١٤٨، ١٥٨
أزمة المجتمع العربي: ٤، ١٥، ٤٣، ٦٧ ـ ٧٣، ١٣٩، ١٤٢، ١٤٣، ١٤٨، ١٤٩، ١٥٢، ١٥٧، ٣٨٣
اساتذة الاجتماع العرب: ١٨، ٢٨٢، ٣٤٦
الاساسية الاسلامية: ١١٩
اسبانيا
ـ الاقطاعية: ٢٣٨
الاستبداد الشرقي: ٢٣٩
الاستشراق: ١٢٠
الاستعمار: ١٧، ٨٤، ١٨٠، ٢٤٠
الاستقرار السياسي والاجتماعي: ٣٥٥
الاستقلال العربي: ١٧، ٥٩، ٦٩، ١٩٣، ٢٠٤
الاسرة الغربية: ٥٩
الاسلام
ـ الأسس البنائية للتنظيم الاجتماعي: ١٢٩
ـ والرأسمالية: ٢٢٨ ـ ٢٣٠
ـ والغرب: ٨٩ ـ ٩١، ٩٦
ـ والقبلية: ٢٤٧
ـ ومناهج البحث الاجتماعي: ١٢٨
اسماعيل، زكي محمد: ١٣١
الاسماعيلية: ٢٥٣
الاشتراكية: ٣٤٨
الاشرف، مصطفى: ٣٢٢، ٣٢٤ ـ ٣٢٦، ٣٢٨
اشكال وآليات المشاركة السياسية: ٣٥٤، ٣٥٥
الاشكالية المنهجية العربية: ٩٢ ـ ٩٤، ٩٦، ٩٧
الاصلاحية الاسلامية: ١١٨
الاطلس الاعلى المغربي: ٢٦٦، ٢٧٨
اغادير: ٢٩٩
افريقيا: ٢٤٠، ٣٧٥
افريقيا الشمالية أنظر المغرب العربي
الافغاني، جمال الدين: ١٤٦
افلاطون: ١٣٠
افلوطين: ١٣٠
الاقتصاد: ٧٨ ـ ٨٠
الاقتصاد الاخلاقي للفلاحين: ٢٥٣
الاقطاعية: ٢١٩، ٢٣٥، ٢٣٦
الاقطاعية الاوروبية: ٢٣٨، ٢٣٩
الاقطاعية السرمدية: ٢٣٥، ٢٣٨، ٢٣٩، ٢٤٢
الاكتفاء الذاتي للتجديد: ١١٩
الاكتفاء الذاتي للتراث: ١١٩
التوسير: ٣٢٦ ـ ٣٢٨
المانيا: ٣٤٤
الاليكسو أنظر المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم
اليوتوبيا الليبرالية: ٧٧
الامبريالية: ١٧، ٣٤، ٤٠، ١٣٥، ٢٤٠، ٢٦٣
الامبريقية: ٢٣، ٢٠٨، ٣٠٥ ـ ٣٠٧
الامبريقية المتطرفة: ٢٠، ٢٥، ٢٦، ٢٨
الامبريقية الهيستيرية: ٣٣٤
امريكا الشمالية: ٢٤٠، ٢٦٧، ٣٢١
امريكا اللاتينية: ١٣٤، ١٥١، ٣٢١، ٣٨٦
امريكا الوسطى: ٢٢٤
الامير بشير الشهابي: ٢٦٢
الامين (الخليفة): ٢٥٢
امين، سمير: ٢٠٤، ٢٢٨، ٢٣٦ ـ ٢٣٩، ٢٤١، ٢٤٩، ٣٢٢، ٣٢٣، ٣٢٥ ـ ٣٢٨
الانتاج الاثنوسوسيولوجي الاستعماري: ٣٣٩
انتفاضة الجلالية، ١٧٨٩ ـ ١٨٠٨: ٢٥٩
الانثروبولوجيا: ٧٧، ٨٩، ١٢٠، ١٦٤، ١٨٩، ٢١٢
الانثروبولوجيا الانكلوسكسونية: ٢٦٨
الانثروبولوجيا الرمزية: ٢٠١
انجلز، فردريك: ٢٢١، ٢٢٣، ٢٣٢، ٣٢٢، ٣٢٣، ٣٢٦، ٣٢٨
الانحراف الاجتماعي: ٤٨ ـ ٥٤، ٥٦، ١٢١، ١٨٨، ١٩٢
اندرسون، باري: ٢٢٠، ٢٢١، ٢٣٥
الانسان الاوروبي: ٣٨
الانسان العربي: ١٨، ٦٠ ـ ٦٢، ٦٦ ـ ٧١، ٧٦ ـ ٨٠، ١٩٨
الانصاري، محمد جابر: ١١٩
الانكا
ـ نمط الانتاج الخراجي: ٢٤٣
الانكشارية: ٢٦١

الانوميا: ٦٨
الاوراس (المغرب العربي): ٢٦٦
اوروبا: ١٠٨، ٢٢٤، ٢٢٨
اوروبا الشرقية
ـ المؤلفون الاجتماعيون: ٣٢١
اوروبا الغربية: ٢٤٣، ٣٢١
اوسيبوف، أ. ي. : ١٢٢
أوهلين، لويد (Ohlin, E. LLoyd) : ٥٤
اويوتوبية الفارابي الاسلامية: ٣٨٩
الايديولوجيا: ٨٨، ٨٩، ٩٣، ١٠٥، ١٠٩، ١١٠، ١١٥
الايديولوجيا البربرية الكولونيالية: ٢٩٧
الايديولوجيا الرأسمالية: ١١٣
ايديولوجيات العالم الثالث
ـ والتأثر بالفكر الغربي: ١١٧
ايديولوجية النسب: ٣٠٢
الايديولوجيون العرب: ١١٦
الايكولوجيا العضوية: ٤٨
اينشتاين، البرت: ٢٠٨

(ب)

البابكية: ٢٥٣
الباثولوجيا الاجتماعية والثقافية: ٤٦ ـ ٤٩
باثولوجيا المنطقة: ٤٧
الباحثون الانقساميون: ٢٧١، ٢٧٧ ـ ٢٧٩، ٢٨١ ـ ٢٨٤
الباحثون والدارسون العرب: ٥٨، ٣٨٩، ٣٩٠
بارسونز، ت. (Parsons, T.) : ١٤٦، ١٨٩
بارون، أ. م.: ٣٠٠
باريتو، فليريدو: ١٠١، ٣٢٧، ٣٢٨
باسكون، بول: ٣٠٣
باسي (Basset) : ٢٩٢
بايزيد الأول: ٢٥٩
البحث العلمي: ٤٣، ٢١٠، ٢٩٤
البحر الابيض المتوسط: ٢٢٥، ٢٣٩
البداوة السوسيولوجية: ٣٤٧، ٣٤٨
براون، راديكليف: ٣٢٧، ٣٢٨
برتشارد، ايفانز (Prichard, E.E. Evans) : ٢٢١، ٢٦٨، ٢٧٠، ٢٧١
البرتغال
ـ الاقطاعية: ٢٣٨
البرجوازية: ١٠٥
البرجوازية العربية: ٩١، ١١٥، ١١٦، ١٢٢، ١٢٣، ١٢٥
بركات، حليم: ٢١٧، ٢١٨
برهل (Bruhl) : ٩٦
برودون: ١٠١، ٣١٦
بروفنسال، ليفي: ٢٨٨
البروليتاريا: ١١٣
بريطانيا: ٢٣٨، ٣٤٤، ٣٨٤
البستاني، بطرس: ١١٨
البصام، دارم: ١٣٦
البلاد الاسكندنافية
ـ اللغة الانكليزية: ١٦٨ـ ١٧٢
بلاد الشام أنظر سوريا الكبرى
البنائية الوظيفية: ٣٧٥
البنك الدولي للبحث والتنمية (BIRD) : ٣٠٣
بوبوف: ١٢٣
بوتومور، توم: ٤٦
بوحديبة، عبد الوهاب: ١٩٠، ٣٨١ ـ ٣٨٤، ٣٨٨
بودون، ريموند: ٢١٩
بورديو، بيير: ٧٥، ٣٢٢، ٣٢٣، ٣٢٦، ٣٢٨
بورك، ادموند (Burke, Edmund) : ٢٩٢
بولانتزاس: ٢٣٦، ٣٢٧، ٣٢٨
البويهيون: ٢٦٠
بيرك، جاك: ٢٨٠، ٢٨٩، ٢٩٥، ٢٩٧، ٢٩٨، ٣٢٦
بيرن: ٢٣٩
البيروقراطية: ٢٢٣، ٢٢٨، ٢٣١، ٢٦١، ٢٦٢
البيروقراطية الابوية: ٢٢٩ ـ ٢٣١، ٢٢٣
البيروقراطية العربية: ٦١
بيزنطة
ـ نمط الانتاج الخراجي: ٢٤٣
بيل (Bill) : ١١٣
البيئة العربية: ٢١٩

(ت)

تادلا (المغرب): ٣٠٣
التاريخ الاجتماعي: ١٣٤، ٢٨٨
التاريخ الاقتصادي العربي: ٢٥٨
تاريخ سوسيولوجيا الحضارات: ٩٥
تاريخ علم الاجتماع: ٢٣، ٤٦، ٤٩، ١٩٨
تاريخ علم الاجتماع العربي: ٣٩
التبعية: ٣٤، ٢٦٣، ٣٧٥، ٣٨٤

التجارة الماركنتالية العربية الاسلامية: ٢٣٩
التجريدية: ٢٣
التجزئة العربية: ١٤، ٢٢، ١٨٦، ٢٠٧، ٣٥٢، ٣٥٣
التجزيئية: ٣٠٥، ٣٠٦
التحديث الاقتصادي: ٣٧
التحليل الوظيفي السوسيولوجي: ١٨٩
التحولات الحضارية العربية: ٦٠
التراث الاوروبي الغربي: ٣٨، ٤٠، ٤١
التراث الايكولوجي: ٥٠
التراث العربي الاسلامي: ٣٩، ٤٠، ١١٨، ١٤٣، ٣٧٦
ـ والموقف من الحضارة الغربية: ١١٩
ترنر، بريان س.: ٢٢٠
تشيلي: ٣٨٦
التصالح التوفيقي: ١١٩
التصنيع: ٦٦
التطور الاجتماعي
ـ والتكنولوجيا: ١١٣، ١١٤
التعريب: ١٧٦
تعليم المرأة العربية: ٦٥
التغريب: ٩٦، ١٤٥
التغير الاجتماعي: ٤٦، ٢١٩ ـ ٢٢٥، ٢٣٠، ٢٣٤
التفاعل الثقافي والحضاري: ٩٠، ١٦٣ ـ ١٦٥، ١٦٩ ـ ١٧٣، ١٧٩، ١٨٢، ١٨٣
التفاعلات القبلية
ـ الانساق الانقسامية: ٢٧٧
التقدم العلمي الغربي: ٣٨، ٤١
تقسيم العمل: ٥١
التكامل الاقتصادي العربي: ٦٢
التكوينة الافريقية: ٢٣٦
التكوينة الشرقية: ٢٣٦
التكيف الاجتماعي: ١٨٧، ١٨٨
التلفيقية: ١١٩
تمرد الضباط الاتراك
ـ الاحداث المصاحبة، ١٩٠٨ ـ ١٩٢٣: ٢٥٩
التنشئة الاجتماعية: ٢٦
التنظيم: ١٨٧
التنظيم التعادلي: ٣٠٢
التنمية
ـ انماطها ومفاهيمها: ١٨١ ـ ١٨٣، ٣٢٦
التنوع الثقافي: ٤٩
التنوير: ١٩، ٢١٩، ٢٢١
التوازن العام: ١٨٧
التواصل الفكري: ٤٦
التوافق الاجماعي. ١٨٩
توران: ٣٢٧، ٣٢٨
التوفيق بين التراث والتجديد: ١١٩
تونس: ٢٢٧، ٢٧٤، ٣١٦، ٣١٧، ٣٨٦
ـ علم الاجتماع: ٣٠٩، ٣١٠، ٣١٣، ٣٢٧، ٣٢٨
التيارات والمدارس الفكرية العربية: ١٦، ١٩ ـ ٢٢، ١١٧ ـ ١١٩، ١٢٦، ١٣٤ ـ ١٣٩، ١٤٣، ١٥٨، ١٥٩، ٣٤٩
التير، مصطفى عمر: ٦٥، ١٩٦
تيزيني، الطيب: ١١٩، ٢٣٦

(ث)

الثقافة: ٧٨، ١٤٤
الثقافة الامريكية المادية: ٥١
الثقافة العربية: ١٤٠، ١٤١، ١٤٥ ـ ١٤٨، ١٧٤
الثقافة الغربية: ١٤٥ ـ ١٤٨
ثورة الاعيان في البلقان والاناضول، ١٧٨٩ ـ ١٨٠٨: ٢٥٩
الثورة الايرانية، ١٩٧٩: ١٢٥

(ج)

الجاحظ: ٢٥٢
الجامعات العربية
ـ الابحاث الاجتماعية: ٣٧١
ـ الانحياز والتبعية الايديولوجية: ٣٨٦
ـ الطلبة وعلاقتهم بهيئات التدريس: ٣٧١
ـ علم الاجتماع: ٢٠، ١٠٠، ١٣٤، ١٣٥، ١٨٥، ١٩٥، ٣٤٥، ٣٨٢، ٣٨٥، ٣٨٦
ـ مناهج تدريس علم الاجتماع: ٣٧١، ٣٨٥، ٣٨٦
ـ هيئات تدريس وترجمة الاعمال الاجتماعية: ٣٧٠، ٣٧١
الجامعات الغربية
ـ علم الاجتماع: ١٣٥، ١٨٥، ٢٠٥
الجامعات والمؤسسات العلمية الامريكية
ـ والجامعات المصرية: ٣٦٧
جامعة ام درمان الاسلامية
ـ تدريس علم الاجتماع الاسلامي: ١٣٣

جامعة الامم المتحدة: ١٣٦
الجامعة الاميركية في بيروت: ٢٠٥
الجامعة التونسية
ـ برامجها والمسألة العربية: ٣١٧، ٣١٩
ـ علم الاجتماع. ٣٠٩ ـ ٣٢٩، ٣٨٦
جامعة دمشق
ـ تدريس علم الاجتماع الاسلامي: ١٣٣
جامعة الدول العربية
ـ الدائرة الاجتماعيه: ١٣٥
جامعة شيكاغو
ـ البحوث والدراسات الاجتماعية: ٤٧، ٢٠٥
جامعة الكويت: ١٩٩، ٢٠٥
جامعه لندن: ١٢١
جاموس، ريموند: ٢٦٨، ٢٧٤ ـ ٢٧٧
الجريمة والمجرمون: ٤٨، ١٢١
الجزائر: ٢٦٥، ٢٦٨، ٢٧٨، ٢٩١
الجزائريون في المغرب: ٢٩١
جسم الانسان العربى: ٧٣ـ٧٧
جعيط، هشام: ٣٢٢، ٣٢٤ ـ ٣٢٨
جلبى، علي عبد الرزاق: ١٣٣
جلنر، ارنست (Gellner. Ernest): ٢٦٨، ٢٧٢، ٢٧٤ ـ ٢٧٨
الجمالية: ٣٠٦
جمهورية افلاطون: ٣٨٩
الجنيالوجيا: ٢٧٣، ٢٧٤، ٢٨١
جيرفيتش، جورج: ٩٦

(ح)

حجازي، احمد محدي: ١٣٩
حجازي، محمد عزت: ١٣
حجازي، مصطفى: ١٩١
الحديث النبوي: ١٣٢
الحرب الاهلية اللبنانية، ١٩٧٥: ٨٨، ٢٠١
الحرب الايرانية ـ العراقية، ١٩٨٠: ٨٨
الحرب العالمية الثانية، ١٩٣٩ ـ ١٩٤٥: ١٧، ٨٣، ٨٧، ١٧٧، ٢٠٤
الحرب العربية الاسرائيلية، ١٩٦٧: ٨٧ ـ ٨٩
الحرب الفلسطينية، ١٩٤٨: ٨٧
الحرب الفيتنامية، ١٩٥٤ ـ ١٩٧٥: ٨٤، ٨٧
الحركات والتنظيمات الدينية العربية: ٢٦، ١٢٥، ٢٣٢، ٣٣٥
حركة التحرر العربية: ١٢٢
الحركة المركنتالية العربية الاسلامية: ٢٥٤
الحروب الصليبية: ٢٣٩، ٢٦١
الحرية الغربية: ٢٣٩
حزب الامة، مصر. ١٧
حسين، طه: ١٩، ٩١
حسين، عادل: ٣٧، ٣٨
الحصري، ساطع: ١٣٠
الحضارات العالمية: ٢٢٤، ٢٣٩، ٢٤٢، ٢٥٣
الحضارة: ١١٨
الحضارة الاوروبية الغربية: ٢٥، ٢٩، ٣٢ ـ ٣٤، ٣٧، ٣٨، ٤٠، ٤١، ٣٧٦
الحضارة العربية الاسلامية: ٢٥، ٤٠، ١٣٧، ١٤٩، ١٥٨، ٢٢٠، ٢٢٨، ٢٤٤، ٢٤٥
ـ والثقافتين الفارسية والهندية ١٦٤
حمدان، جمال: ٢٢٨
الحمدانيون: ٢٤١
الحملة الفرنسية، ١٧٩٨: ١١٥، ٢٢٠
حنفي، حسن: ١١٩
حوار الشمال والجنوب: ٢٠٤
حوراني، البرت: ١١٨
الحوز (المغرب): ٢٩١
حوض سبو (المغرب): ٣٠٣
حيادية العلم: ١٧
الحيز الابستيمولوجي: ١٠٣

(خ)

خدوري، مجيد: ١١٨
الخراج: ٢٣٧ ـ ٢٤٣، ٢٤٩، ٢٥٠، ٢٥٣ ـ ٢٥٧
الخرطوم، مهدي: ٢٣٢
خريبكة (المغرب): ٣٠٣
خصوصية المجتمع العربي الاسلامي: ١٣٤، ٣٢٦
الخطاب السوسيولوجي العربي: ٧٧، ٧٨، ١٠٣، ١٠٤، ١٠٦
الخطيبي، عبد الكبير: ١٨٩، ٢٨٨، ٢٨٩
الخليج العربي
ـ العمالة الوافدة: ٦٢
الخوارج: ٢٤٧، ٢٥٣
الخوري، فؤاد اسحق: ١٩٩، ٢٠١، ٢٠٤، ٢٠٦، ٢٠٧، ٢٠٩، ٢١٠، ٢١٢

(د)

الدار البيضاء: ٢٩٩
داونز، ديفيد م.: ٤٩
الدغمائية: ٣٣٣
دكار: ٣٨٤
دوتي (Doutté) : ٢٨٨، ٢٩١، ٢٩٢، ٢٩٧
دوركهايم، اميل: ١٩، ٥٠، ٥١، ٩٦، ١٠١، ١٠٥، ١٢١، ١٨٨ ـ ١٩٠، ٢٠٤، ٢٢١، ٢٦٦، ٢٦٧، ٢٧١، ٢٧٩، ٢٨٠، ٣١٦، ٣٢٧، ٣٢٨
الدوركهايمية: ٦٨
الدوري، عبد العزيز: ٢٥٦، ٢٥٨
الدوشرمة: ٢٢٨، ٢٦١
الدوغماطبقية: ٣٧٦
الدول الاشتراكية: ٨٥
دول جنوب شرق آسيا
ـ نمط الانتاج المشاعي: ٢٤٠
الدول الصناعية
ـ تاريخ المشكلات الاجتماعية: ٥٧
الدول الغربية
ـ الثورات الاجتماعية: ١٨
دول الكومنترن: ٢٣٥
الدول النامية: ١٠٨، ١١١، ١٧٧، ٢٠٤، ٢٤٠، ٣٧٥
ـ الاستعمار: ١٦٦، ١٧٨ ـ ١٨١
ـ التخلف الاقتصادي والتبعية: ١٦٥، ١٧٧، ١٨٠ ـ ١٨٤
ـ التنمية: ١٣٥، ١٧٧، ١٨١ ـ ١٨٤
ـ القضايا الاجتماعية: ٤١، ٨٠، ٨١، ١١١
الدولة
ـ وتدخلها في الشؤون الاجتماعية: ٣٥٦
ـ والصراع الطبقي: ٢٣٥
الدولة الاسلامية
ـ الجيوش القبلية والعلماء: ٢٢٨
ـ مصادر شرعيتها: ٢٦١
الدولة الاموية: ٢٥٦
الدولة الايوبية: ٢٦٠
الدولة البيزنطية: ٢٢٤، ٢٣٩، ٢٥٦
دولة تانغ الصينية: ٢٣٩
الدولة الحديثة
ـ مصادر شرعيتها: ٣٥٣
الدولة السلطانية: ٢٥١، ٢٥٣، ٢٦٠ ـ ٢٦٢
الدولة العثمانية: ٨٩، ٢٢٤، ٢٢٧، ٢٢٨، ٢٣٠، ٢٦٠، ٢٦١
الدولة الفاطمية: ٢٥٣
الدولة القبلية: ٣٥٣
دولة المجتمع الفسيفسائي: ٣٥٣
دولة المخزن: ٢٩٣، ٣٥٣
الدولةالمركزية: ٢٢٤، ٢٤٢، ٣٥٣
الدولة المركزية الاسلامية: ٢٢٦، ٢٢٧، ٢٣٠، ٢٣١، ٢٥٤، ٢٥٧
الدولة المملوكية: ٢٢٧ ـ ٢٢٩، ٢٥١، ٢٦٠، ٢٦١
دولة هاواي القديمة: ٢٢٤
دي مونتاني، ميشال: ٩٦
الديالمي، عبد الصمد: ٢٨٧، ٣٣١
ديغز، كنجزلي: ١٨٨
الديمقراطية: ٨٣ ـ ٨٧، ١١٨
الديمقراطية القبلية: ٢٨٣

(ر)

الراديكاليون
ـ وتفسيرهم المادي: ١٧٨، ١٧٩
الرأسمال المتعدد الجنسيات: ٧٥
الرأسمالية: ٥٦، ١٥٢ ـ ١٥٤، ٢١٩، ٢٣٣ ـ ٢٤٠، ٢٤٢، ٣٣٣، ٣٤٩
رافق، عبد الكريم: ٢٦٢
الرأي العام العربي: ١٩١
الرباط: ٢٩٩
رضا، رشيد: ١١٨
الرميحي، محمد غانم: ٥٨
رودنسون، مكسيم: ١١٩، ٢٣٦، ٢٤٩، ٣٢٢، ٣٢٣، ٣٢٦، ٣٢٨
روسو، جان جاك: ٣١٦
روسيا: ٢٣٥، ٢٣٨

(ز)

الزبيدي: ٢٥١
الزعبي، محمد احمد: ١٣٥
الزمن الاسطوري: ٢٧٤
الزمن الرياضي: ٧٣
الزمن المفرد: ٧٣

الزمن المقايس والمحاسب: ٧٣
الزنج: ٢٥٣

(س)

ساري، سالم: ٤٥، ١٨٥، ٣٨١، ٣٨٣، ٣٨٤، ٣٨٨ - ٣٩٠
الساسانية: ٢٥٦
الساعاتي، حسن: ١٢١
سالمون، ج.: ٢٩٢
سان سيمون: ١٩، ١٠١، ٣١٦
السببية الميكانيكية: ١٩١
سبنسر، هربرت (Spencer, H.): ٤٦، ١٠١، ٢٢١
سبينوزا، باروخ: ١٠١
الستالينية: ٨٤، ٨٥، ٢٣٥
ستراوس، لفي: ٣٢٢، ٣٢٣، ٣٢٦، ٣٢٨
سذرلاند: ٥٤
سرحان، باسم: ١٣٦
السـرمدية الآسيوية: ٢٣٨، ٢٣٩، ٢٤٢
السرمدية الهيدروليكية: ٢٤٢
سعد، احمد صادق: ٢٢١، ٢٢٨
سعفان، حسن شحاتة: ١٢١
السعيد، لبيب: ١٢٨ - ١٣٠
السلاجقة: ٢٢٩، ٢٦٠
السلفية: ٩٦، ١١٩
السمالوطي، نبيه: ١٢٩
السنّة: ١٣٣، ٢٣١، ٢٣٢
سهول الغرب (المغرب): ٢٩٩، ٣٠٣
السودان
- القبائل والنظام القبلي: ٢٦٨ - ٢٧٠، ٢٨٠
سوروكين (Sorokin): ٩٦
سوريا: ٢٦٢، ٢٦٣
سوريا الكبرى
- الهجرات التاريخية واسبابها: ٢٤٤، ٢٤٨، ٢٥٦، ٢٦٢
سوس (المغرب): ٢٩٠، ٢٩٦
السوسيولوجيا أنظر أيضاً علم الاجتماع
السوسيولوجيا السعيدة أنظر علم الاجتماع المغربي
السوسيولوجيا القلقة: ٣٣٤
سومر: ٢٢٤
السيد، لطفي: ١١٨
سيريك (Cerych): ٢٩٥

(ش)

الشخصية الاسكندنافية: ١٧٢
الشخصية الجماعية: ١٨٠
الشخصية المغربية
- القيم الثقافية المتصارعة: ١٧٢، ١٧٥
شرابي، هشام: ٥٩، ١١٨
الشرق الاوسط: ٣٨٦
الشريعة الاسلامية: ٢٢٩
شقرون، محمد: ٦٧
شكري، غالي: ٨٣
الشيعة: ٢٥٣، ٢٥٦
شيلر، ماكسي: ١١٨
الشيوعية: ٢٦٧

(ص)

صالح، ناهد: ٤٢، ٣٨١، ٣٨٣، ٣٨٦ - ٣٨٩
الصحابة: ٢٥٦
الصحراء الليبية: ٢٨٠
الصحوة الاسلامية: ١٢٥
الصراع الطبقي: ٨٤، ٢٢٤، ٢٣١
الصراع العربي - الاسرائيلي: ٢٣، ١٨٦
الصراع الفكري العربي: ١٢٣، ١٤٣
الصراعات الايديولوجية: ١١٣
الصليبيون: ٢٦١، ٢٦٢
الصين: ١٧٦، ٢٢٤، ٢٤٣، ٣٤٤

(ض)

الضبط الاجتماعي: ٣٧٥
الضمير السوسيولوجي: ٣٤٣

(ط)

الطبقات الاجتماعية: ٢٣٠، ٢٣١
الطبقات الاجتماعية العربية: ١١٩، ١٥٧، ٣٥٢
الطبقات الاجتماعية المغربية: ٣٣٤
طنجة
- البعثة العلمية: ٢٩٢، ٢٩٣، ٢٩٦

(ظ)

الظاهر، احمد: ٢٦٢
ظاهرة الاستبداد الشرقي: ٢٢٤
الظهير البربري: ٢٩٥، ٣٠٢
الظواهر الاجتماعية
ـ تفسيرها: ١٨٨

(ع)

العالم الإسلامي: ٢٢٤، ٢٤٣، ٣١٩
عبد الرازق، علي: ١٩
عبد المعطي، عبد الباسط: ٤٢، ١٢٣، ١٣٦، ١٩٩، ٢٠٠، ٢٠٢، ٢٠٦، ٢٠٨، ٢١١، ٢١٢، ٣٥٩
عبد الملك، انور: ١١٩، ٢٠٤، ٣٢٢، ٣٢٤ـ ٣٢٨
عبده، محمد: ١١٨
العراق: ١٩٦، ٢٦٣
ـ الهجرات التاريخية وأسبابها: ٢٤٤، ٢٤٨، ٢٥٦، ٢٦٢
العرب والبربر
ـ دور الاستعمار الفرنسي في اثارة الصراع: ٢٩٤، ٢٩٥، ٣٠١
العربي، فوزي: ٣٨١، ٣٨٢، ٣٨٥، ٣٨٧، ٣٨٩
العروى، عبد الله: ٢٦١، ٣٢٢، ٣٢٤ـ ٣٢٨
العصابة: ١٨٨
العصبية: ٩٥، ٢٢٦، ٢٣٠، ٢٣١، ٢٤٦، ٢٥٨
عصر النهضة: ٨٩ ـ ٩١، ١١٩، ٢١٩
العصور الوسطى: ٢٣٩
العظم: ٢٦٢
العقل العربي
ـ وتصور الحقائق والقضايا: ٢٠١
العقلانية: ٣٧، ٣٨، ٧٨، ٧٩، ٣٣٥
العلاقات الاجتماعية: ١١٣، ٢٢٣
العلاقات الدولية: ٧٦، ٨٧
علم الاجتماع: ١٧ ـ ١٩، ٢٣، ٢٥، ٣٠، ٣٢، ٣٥، ٣٨ ـ ٤٠، ٤٦، ٥٠، ٧٧، ٧٩، ٨١، ٨٣، ٨٤، ٨٧، ٩٣، ٩٦، ١٠١، ١٠٥، ١٣١، ١٣٢، ١٦٤، ١٨١، ١٨٦، ١٨٧، ١٨٩، ٢٠٨، ٢١٢، ٢٨٧، ٣١٢
ـ الاشكاليات الغربية: ٨٩، ٣٨٢
ـ التدريس والبرامج: ٢٢، ٣١٢
ـ القوائم البيبليوغرافية: ٣٢٠ـ ٣٢٥
ـ المنهجية: ٢٤، ٢٥، ٣٠، ٨٧، ١٩٢
ـ الموضوعية والحياد: ١١٠، ١١١، ١٢٤
ـ النظرية الامريكية: ٣٨٣
ـ والايديولوجيا: ٨٨، ١٠٩ ـ ١١٥
ـ والتصنيع: ٦٦
ـ وحركة ١٩٦٨ في فرنسا: ٨٣ ـ ٨٨
ـ والحضارة البرجوازية الغربية: ١٠١، ١٠٢
ـ والصراع الايديولوجي: ١٠٧، ١٠٨، ١٢٤
ـ وظائفه الاجتماعية والعلمية: ١٣، ١٤، ٣١
ـ والعلوم الاخرى: ٧٨، ١١٢، ٣١٢
ـ والمسائل الاجتماعية والاقتصادية: ٢٣، ٤٦، ٥٥، ١٢٠، ٢١١، ٣٠٥، ٣٥٧
ـ والمعرفة التكنولوجية: ١١١، ١١٢
ـ والواقع العربي: ١٠٩
علم الاجتماع الاسلامي: ٢١، ١٢٦، ١٢٩ ـ ١٣١، ١٣٤، ٢٩٣، ٣١٢، ٣١٦، ٣١٨
ـ والنظريات الاجتماعية الغربية: ١٣٢، ١٣٣
علم الاجتماع الامبريقي
ـ والانثروبولوجيا: ٣٣٧
علم الاجتماع الامريكي: ٤٩ ـ ٥٣، ١٩٦
علم الاجتماع الاوروبي: ٣٥، ٤٠
علم الاجتماع البيولوجي: ١٠٠
علم الاجتماع التقنوقراطي: ٧٧
علم اجتماع التنمية المعاصر: ١٨٠، ٣١٢، ٣١٦، ٣١٨
علم الاجتماع الديني: ٢٣، ٢٠١
علم الاجتماع السياسي: ٩٥
علم اجتماع الصغائر: ٥٩
علم الاجتماع العام: ٢٠٧، ٣١٢
علم الاجتماع العربي: ١٩، ٢٣، ٢٨، ٣٠ ـ ٣٣، ٣٧، ٣٩، ٤٢، ٨٧، ٩٩، ١٠٣ ـ ١٠٦، ١٠٩، ١٢٣، ١٢٥، ١٢٧، ١٣٦، ١٣٧، ١٧٣، ١٧٤، ١٨٥، ١٩١، ١٩٩، ٢٠٠، ٣١٩، ٣٤٨، ٣٨٥، ٣٨٨
ـ الآفاق المستقبلية: ٣٤٣، ٣٥٠ ـ ٣٥٥، ٣٥٩ـ ٣٦١
ـ الاستراتيجية: ٤١، ٤٣
ـ الاشكالية الخلدونية: ٩٥
ـ تأثره بعلم الاجتماع الماركسي: ١٢٢، ١٢٣، ٣٦٥، ٣٦٦، ٣٨٢

ـ تأثره بالنظريات والمناهج الغربية: ١٤، ٤٠، ٤١، ٨٩ ـ ٩٣، ٩٦، ٩٩ ـ ١٠٥، ١٢٠، ١٣٤، ٣٦٢، ٣٧٧، ٣٨٢ ـ ٣٨٤
ـ تأثير السياق البنائي: ٣٦٠، ٣٦٢
ـ تاريخه ونشأته: ١٦، ٢٠، ١٠٤، ٣٦١ ـ ٣٦٤، ٣٧٢، ٣٧٣، ٣٧٧، ٣٨١
ـ تدريسه: ١٩، ٣٥، ٣١٦، ٣٢٨، ٣٢٩، ٣٤٤ ـ ٣٤٨
ـ التضخم المؤسسي والبشري: ١٨٦، ٣٤٥، ٣٤٦، ٣٤٨
ـ تطوير نظرياته ومناهجه: ٢٥، ٣٠، ٣٩، ١٩٣، ١٩٧، ١٩٨، ٢٠١ ـ ٢١٣، ٣٨١
ـ تغيير مسيرته: ٣٧٨ ـ ٣٨٠
ـ خصوصيته: ٣٧٨
ـ الدور المطلوب: ٣٨٩، ٣٩٠
ـ الكتب والمصادر: ٣٤٥، ٣٤٦، ٣٨٧
ـ محاورة المنظورات الغربية: ٤٦ ـ ٦٦
ـ نقد مناهج واسس العمل العلمي: ٣٧٤، ٣٧٥
ـ والتعاطي مع قضايا المجتمع: ٤٥، ٣٤٤، ٣٧٥، ٣٨٣، ٣٨٩، ٣٩٠
ـ والجماعات الضاغطة: ٣٧٧
ـ ودور الاستعمار: ٣٦٢، ٣٦٣
ـ والديمقراطية: ٣٦٢
ـ والصراع الفكري: ٣٧٥
ـ الوظيفية: ١٢١، ١٢٢
ـ وعلاقته بالسلطة: ١٤، ١٧، ١٨، ١٠٤، ١٠٥، ٣٠٦
علم الاجتماع العلاجي: ٥٩
علم الاجتماع الغربي: ٣٧، ٢٨٧، ٣٣٥، ٣٤٣
ـ والسلطة السياسية: ١٨٩
علم الاجتماع الفرنسي: ٣٢٧
علم الاجتماع الماركسي: ١١٢، ٣٤٣، ٣٨٢، ٣٨٣
علم الاجتماع المعاصر: ٢٣
علم اجتماع المعرفة: ٨٣، ٨٩، ٩٤ـ٩٦، ١٧٧، ٢١٢، ٣٢٥
علم الاجتماع المغربي: ١٠٠، ٢٦٥، ٢٩٣، ٣٠١، ٣٠٤، ٣١٢، ٣١٦، ٣١٨، ٣١٩، ٣٣٥
ـ الابحاث الميدانية واعتماد الاستمارات: ٣٣٢، ٣٣٣
ـ الاتجاه الامبريقي: ٣٣٢
ـ الاتجاه الانكلوسكسوني: ٣٠٢
ـ الاتجاه التنظيري: ٣٣٣، ٣٣٤
ـ تاريخه: ٢٨٧، ٢٨٨، ٢٩٠، ٣٠١
ـ التبعية: ١٠٠، ٣٠٠ ـ ٣٠٧، ٣٣٢ ـ ٣٣٧
ـ تحليله للمجتمع: ٣٣٢ ـ ٣٣٤، ٣٣٩
ـ توجهاته وتياراته: ٣٠١ ـ ٣٠٧
ـ الكولونيالية: ٢٨٩، ٢٩٤، ٢٩٨ ـ ٣٠١، ٣٩٣
ـ ما بعد الكولونيالية: ٢٨٩
ـ ما قبل الكولونيالية: ٢٨٩
ـ المفاهيم المادية التاريخية: ٢٨٩، ٢٩٠، ٣٣٣، ٣٣٤
ـ والتراث: ٣٣٨
ـ وخصوصية الصراع الطبقي: ٣٠٧
ـ والسلفية: ٣٣٨
ـ والليبرالية: ٣٣٨
علم الاجتماع المغربي التقنوقراطي
ـ والسلطة: ٣٠٣، ٣٠٤
علم النفس: ٢٠٥، ٣١٨
علم النفس الاجتماعي: ٣١٢، ٣١٦، ٣١٨
علماء الاجتماع: ٥٠، ٦٥، ٧٩، ٩٣، ١٠١، ٣٢٧، ٣٤٤
ـ وفهم الذات الاجتماعية: ٣٤٤، ٣٤٥
علماء الاجتماع الامريكيون: ٤٦، ١١٤، ٢٠٥
علماء الاجتماع الاوروبيون: ٤٦، ٢٠٤
علماء الاجتماع التونسيون: ٣٠٩، ٣١٣
علماء الاجتماع العرب: ٢٠، ٢١، ٢٤، ٢٨ ـ ٣١، ٤١، ٥٧، ٥٩، ٦١، ٦٢، ٦٤، ٦٦، ٩٦، ٩٩، ١٠٠، ١٠٢، ١٠٣، ١٠٥، ١٠٦، ١١٥، ١٣٦، ١٨٥ ـ ١٨٩، ١٩٢ ـ ١٩٤، ٢٠٢ ـ ٢٠٥، ٢٠٧، ٢٠٨، ٢٨٢، ٢٨٧، ٣٤٣ ـ ٣٤٨، ٣٥١، ٣٥٤، ٣٨٤
ـ الاتصال: ٢١٠ ـ ٢١٢
ـ الالتزام الايديولوجي: ٢٤، ٣٤٨، ٣٤٩
ـ التبعية الفكرية: ٢٨٢
ـ التفاعل الفكري: ٣٨٧
ـ تقسيم العمل العلمي: ٢٠٨ ـ ٢١٣
ـ التنشئة المهنية: ٢١٣، ٣٤٧، ٣٤٨
ـ الدور المطلوب: ٢٠٥، ٣٥٦، ٣٥٧
ـ والابداع: ٢٠٦، ٢٠٧، ٢١٠ ـ ٢١٢
ـ والتخلف الثقافي والنفسي: ١٧٤
ـ والقضايا الاجتماعية: ٢٤، ١٩٤ ـ ١٩٨، ٣٤٨
ـ وموقفهم من التراث: ١٧٤

ـ والنزعات الخيرية الاصلاحية: ٣٤٨
ـ والنظريات والمفاهيم الغربية: ٤٥، ١٨٧، ١٩٠ ـ ١٩٢
علماء الاجتماع الفرنسيون: ٣١٧
علماء الاجتماع المصريون: ٢١٣
علماء الاجتماع المغاربة: ٣٠٧، ٣٣٥، ٣٣٨، ٣٣٩
علماء الاجتماع والاقتصاديون الراديكاليون
ـ ودراسة المجتمع النامي: ١٧٨
علماء الاجتماع والاقتصاديون الغربيون
ـ ودراسة المجتمع النامي: ١٧٩، ١٨١
علماء الانثروبولوجيا والاجتماع: ١٦٩، ١٧٧، ١٧٨، ٢٠١، ٢٠٢، ٢٠٥، ٢٢١، ٢٣٢
العلماء العرب المحدثين
ـ والتكوين المعرفي الاجتماعي: ١٧٤
العلماء المسلمون
ـ تاريخ التفكير: ١٢٩
العلمانية: ٣٧، ٣٨
العلمانية الليبرالية: ١١٨
العلوم الانسانية: ١١١، ٢١٣
ـ والايديولوجيا: ١١٢ ـ ١١٤
العلوم الحيوية: ٢٥
العلوم السياسية: ٢٨٨
العلوم الطبيعية: ٢٥، ١١١، ٢٠٨
العلوم الغربية المعاصرة
ـ والروح العلمية الموضوعية: ١٧٧
علي بك: ٢٦٢
عمارة، محمد: ١١٩
عمر بن الخطاب: ١٢٨، ٢٣٧، ٢٥٦
العمران: ١١٨، ١٣٠
العمران الخلدوني: ١٧٤، ١٨١، ٢٨٧
عنتباوي، سمير: ٦١

(غ)

غرامشي، انطونيو (Gramsci, Antonio): ١٤٦، ٣٢٦-٣٢٨
غريماس: ٩٢
الغزالي، ابو حامد: ١٣٠
غزو بيروت، ١٩٨٢: ٨٩
غولدمان: ٩٦
غيث، محمد عاطف: ١٢٢، ١٩٥
غيزو (Guizot): ١١٨

(ف)

الفارابي، ابو نصر: ١٣٠
فاس: ٣٠٠، ٣٠١، ٣٠٣
فالسي: ٢٦٨
فالينسي، لوست: ٢٧٤
فانون، فرانز: ٣٢٦، ٣٢٨
الفائض الاجتماعي: ٢٣٧، ٢٣٩، ٢٤١، ٢٤٢، ٢٤٩، ٢٥٣
فائض الانتاج: ٢٣٨
الفتاوي الشرعية: ٢٢٩
الفتح العربي الاسلامي: ٢٤٤، ٢٤٦، ٢٥٥، ٢٥٦
ـ وبث القيم الحضارية الاسلامية: ١٨٠
الفراعنة: ٢٢٤
فرج، فرج احمد: ١٢٢
فرجاني، نادر: ١٣٦
الفردانية: ٥٠، ٧٣ ـ ٧٥
فرنسا: ١٨، ٢٣٨، ٣٢١، ٣٤٤، ٣٨٤
فرويد، سيغموند: ١٠٣، ١٠٥، ٢٠٥
فريري: ١٣٧
فكار، رشد: ١٣٣، ١٣٤
الفكر الاجتماعي العربي: ١٨، ٣٣، ٣٦، ٣٧، ٩٦، ١١٨، ١٤٨
الفكر الاجتماعي الغربي: ٣٣ ـ ٣٥
الفكر العربي الحديث: ١١٥، ١١٦، ١١٩
الفكر العربي القومي: ١٩٢
فلسطين: ٢٦٣
فلسفة التاريخ: ٩٥
الفن: ٢٣
فهمي، منصور: ١٩
الفوضى المنظمة: ٢٧٠
فوكوينه: ١٢١
فولتير: ٢٣٩
فيبر، ماكس: ١٠١، ١٠٥، ١٤٦، ١٥١، ٢٠٤، ٢١٨، ٢٢٣، ٢٢٨ ـ ٢٣٠، ٢٣٨، ٢٤٨، ٢٧٦، ٣١٦، ٣٢٢، ٣٢٣، ٣٢٥-٣٢٨
فيتفوكل، كارل: ٢٢١، ٢٢٣ ـ ٢٢٥، ٢٣٠، ٢٥٣، ٢٥٥، ٢٥٦

(ق)

القاعدة الايكولوجية: ٣٥١
القاعدة البشرية: ٣٥١
قانون المنطق الاستقرائي: ١٩٠
قبائل
ـ الاخس: ٢٨٠
ـ الاقلعية: ٢٧٤، ٢٧٥
ـ تقبيلت: ٢٨٠
ـ تميم: ٢٦٢
ـ جبالة صلحاء. ٢٨٣
ـ الخوالد: ٢٦٢
ـ سكساوة: ٢٩٨
ـ شهر: ٢٦٢
ـ عنزة: ٢٦٢
ـ قريش: ٢٤٧
ـ النوير: ٢٦٨ ـ ٢٧٠، ٢٨٠
ـ الهمامة: ٢٧٤
القرآن: ١٣٠، ١٣٢، ١٣٣
ـ تفسير التاريخ: ١٢٩، ١٣٠
ـ ومناهج البحث الاجتماعي: ١٢٨، ١٢٩
القرمطية: ٢٥٣
القزاز: ١٩٦
القطب، اسحق يعقوب: ١٩٩، ٢٠٢، ٢٠٣، ٢٠٧، ٢١٠ ـ ٢١٣، ٣٨١، ٣٨٥، ٣٨٧، ٣٨٨، ٣٩٠
القلقشندي: ٢٢٩، ٢٥١
القنيطرة: ٢٩٩
القواعد العالمية للأخلاق: ٨٠
القومية العربية: ١١٦
قيرفيتش: ٣٢٧، ٣٢٨
القيم الاجتماعية: ٦٤، ٦٥، ٦٨، ١١٨
القيم الاجتماعية العربية: ٧٠ ـ ٧٢، ١٤٤، ٣٥٣
القيم والميتافيزيقا الاسلامية: ٣٧

(ك)

كاربات، كمال: ٢٥٩
كامبون (Cambon): ٢٩١، ٢٩٣
الكبير، ياسين: ٦٥
الكتّاب العرب: ٢٢١
الكتابات الاجتماعية الاسلامية: ١٢٧، ١٢٨، ١٣٠
الكتابة الاجتماعية الغربية: ٣٣٥
الكتابة الاجتماعية المغربية
ـ اشكاليتها وانماطها: ٣٣١ ـ ٣٣٩
كردوزو: ٣٢٧، ٣٢٨
كريكاردو: ١٠١
الكسائي، ابو الحسن: ٢٥١
الكفاية الذاتية: ٢٢٣
كلنر: ٢٣٩
كلوارد، ريتشارد أ.: ٥٤
كلية الآداب والعلوم الانسانية، الرباط/ فاس: ٣٠٤
الكنز، علي: ٩٩
كودلييه، موريس: ٢٢١
كوريا
ـ التنمية: ١٧٦
كونت، أوغست: ١٩، ٤٦، ١٠١، ١٨٩، ٢٠٤، ٣٢٧، ٣٢٨، ٣٦٣
كينز: ١٠٥
كينيدي: ١١٣

(ل)

لابيكا، جورج: ١٠٩
لازريف، ج. (.Lazarev, G): ٣٠٣
لبنان: ٢٦٣
لبيب، الطاهر: ٣٠٩
لتجثايم، جورج: ٢٢١
اللغة: ١٦٧، ١٦٨
اللغة العربية: ١٧٣، ١٧٦، ٢٥١
اللندفيري: ٢١٠
لوتورنو (Letourneux): ٢٦٥، ٢٨٨
لوريز: ١٣٧
لوشتوليي، أ. (.Le Châtelier A): ٢٩٢
لوكاكس، ج. (.Lukacs, G): ٩٦
الليبرالية: ١٩، ١٣٦
الليبراليون
ـ وتحيزهم الثقافي: ١٧٧، ١٧٨
ليبيا: ٢٦٨، ٢٨٠
لينين، فلادميراليتش: ١٠٥
ليوتي (Lyautey): ٢٩٣، ٢٩٤

(م)

ماتزا، ديفيد: ٤٩
ماثيو، جان: ٣٠٠

المادية التاريخية: ٤٢، ٩٣، ٣٠٧، ٣٣٧، ٣٧٥
المادية الهيستيرية: ٣٣٤
ماركس، كارل: ١٠١، ١٠٥، ١٥١، ٢٠٤، ٢٢١، ٢٢٣، ٢٢٤، ٢٣٠، ٢٣٣ ـ ٢٣٥، ٢٣٧، ٣١٦، ٣٢٢، ٣٢٣، ٣٢٥ ـ ٣٢٨، ٣٦٣
الماركسية: ٨٨، ١٠٠، ١١٣، ١١٩، ١٢٣، ١٣٤، ١٣٦، ٢٣٠، ٢٣٥، ٢٨٧، ٣٢٦، ٣٢٧، ٣٧٦
ماركوز، هربرت: ١١٣
مارلوف، جون: ١٥٠
ماكينزي، الكسندر: ٢٠١
مالتوس، توماس روبرت: ١٠١
المالكية: ١١٨
مالينوفسكي: ٢٢١
المأمون (الخليفة): ٢٥٢
مانهايم، كارل: ٩٦
مانوبيل، روجيه: ٣٠٠

الماوردي، ابو الحسن: ٢٥٦
المبارك، محمد: ١٣١ ـ ١٣٣
المثقفون المغاربة: ١٦٦
المثقفون والاجتماعيون العرب: ٢٢، ١٣٧، ١٣٩، ١٤٠، ١٤٣ ـ ١٤٨، ١٥٩
ـ وقضايا المجتمع العربي: ١٤٠ ـ ١٤٣، ١٤٧ ـ ١٦١
المجتمع الاستهلاكي: ٨٤
المجتمع الاسكندينافي: ١٧٢
المجتمع الاسلامي: ١٣٤، ٢٢٩
المجتمع الاشتراكي
ـ والصراع الايديولوجي: ٨٨
المجتمع الامريكي: ٤٩، ٥٢، ٥٣، ٢٠٥
المجتمع الاوروبي: ٥٩، ١١٤، ١٩٢، ٢٢٠
المجتمع الجزائري
ـ القبائل والنظام القبلي: ٢٦٥ ـ ٢٦٧، ٢٧٤
المجتمع الشرقي: ٢٣٥
المجتمع الصناعي: ٤٠، ٥٦، ٥٧، ١١٣، ١٨٧، ١٩٢
المجتمع العربي: ١٩، ٢٠، ٣٩، ٤٠، ٤٥، ٥٧، ٦٧، ٦٨، ٧٠، ٧٥، ٧٧، ٧٨، ٨١، ٩٤، ١٠١، ١٠٥، ١٣٤، ١٣٥، ١٤٦، ١٧٣، ١٨٥ ـ ١٨٧، ١٩٢، ١٩٣، ٢٠٠ ـ ٢٠٥، ٢١٢، ٢١٧ ـ ٢١٩، ٢٢٧، ٢٤٧ ـ ٢٤٩، ٣٤٨، ٣٥٠، ٣٦٢، ٣٨٤
ـ البناء الاجتماعي: ٥٩، ١٠٣، ١٨٧، ١٩٣، ٢٠٠، ٢٠٣، ٢١٧، ٢١٩، ٢٢٨، ٢٣٠، ٢٣١، ٢٣٤، ٢٤٨، ٢٥٧ ـ ٢٦٤
ـ التجمعات الريفية: ٢٢٣ ـ ٢٢٥
ـ التخلف الثقافي والنفسي: ١٦٣، ١٦٧، ١٧٣، ١٧٦
ـ التغير الاجتماعي: ٢٣٠ ـ ٢٣٢، ٢٣٤ ـ ٢٤١، ٣٤٩
ـ الجماعات الاسلامية: ٩٠، ٩١
ـ عوامل الوحدة والتجزئة: ٢١٨، ٢١٩
ـ القبائل والنظام القبلي: ٢٢٥ ـ ٢٣١، ٢٣٣، ٢٣٤، ٢٤٨، ٢٦٦، ٢٧٧، ٢٧٨
ـ مدى الحاجة الى علماء الاجتماع: ٣٤٣، ٣٤٤
ـ مظاهر التشوه البنائي: ١٥٥ ـ ١٦٠
ـ المنظور الدينامي: ٢٤٢ ـ ٢٥٧
ـ وانماط الانتاج: ٦٠، ٦٢، ٢٤٢، ٢٤٨، ٢٥٣
ـ والصراع الايديولوجي: ١٠٧، ١٠٨، ١٢٢، ١٢٤ ـ ١٢٦، ١٣٤، ١٣٧
ـ والصراع العربي ـ الاسرائيلي: ٦٠، ٦١
المجتمع العربي الاسلامي: ٢٤٣، ٢٥٨، ٢٥٩، ٣١٩، ٣٨٤
ـ الانتفاضات والحركات السياسية: ٢٥٢، ٢٥٣، ٢٥٥، ٢٥٩
ـ انماط الانتاج: ٢٣٦ ـ ٢٤١
ـ التحضر: ٢٤٣ ـ ٢٤٥
ـ التغيرات الاقتصادية: ٢٥٨، ٢٥٩
ـ دور الدين: ٢٢٦، ٢٢٧، ٢٣١، ٢٣٢
ـ الصراع الطبقي: ٢٥١ ـ ٢٥٤، ٢٦٢
ـ القبائل والنظام القبلي: ٢٤٥، ٢٤٦، ٢٥٤، ٢٥٦، ٢٥٨
ـ نظام ملكية الاراضي: ٢٥٨، ٢٥٩
ـ الهجرات التاريخية واسبابها: ٢٤٣ ـ ٢٤٥
مجتمع المغرب العربي: ١٦٨، ١٧١ ـ ١٧٣، ١٧٥، ٢٧٦، ٢٧٩
ـ الانقسامية: ٢٧٥
ـ البنية الاجتماعية: ٢٦٨، ٢٧١
ـ القبائل والنظام القبلي: ٢٦٦، ٢٧١ ـ ٢٨٥، ٢٩٩، ٣٠٢
المجتمعات الأسيوية: ١٥٣، ٢٣٧ ـ ٢٤١
المجتمعات الانقسامية: ٢٦٧
المجتمعات البدوية والريفية: ٢١٠

المجتمعات ذات التضامن العضوي: ٢٦٧
المجتمعات الزراعية: ٢٢٧
المجتمعات الشرقية: ٢٣٠، ٢٣٣، ٢٤٣
المجتمعات الطبقية الحديثة: ٢٦٧
المجتمعات النامية: ١١٦، ١٣٧
ـ التخلف الثقافي والنفسي: ١٦٣، ١٦٥، ١٦٦، ١٧٧ ـ ١٨٠، ١٨٢، ١٨٣
المجتمعات الهيدروليكية: ٢٢٤
مجلة الاهرام الاقتصادي: ٣٦٧
مجلة العالم الاسلامي: ٢٩٢
مجلة العروة الوثقى: ١١٩
مجلة المحفوظات المغربية: ٢٩٢
مجلة المستقبل العربي: ١٣٦
المجلة المغربية للاقتصاد والاجتماع (BESM): ٣٠٤
مجلة المنار: ١١٩
مجلة هاسبريس: ٢٩٤
مجموعة ١٣: ٣٢٤
محمد علي الكبير: ٢٦٢
المحمدية (المغرب): ٢٩٩
محمود الثاني: ٢٦٢
المدارس الاجتماعية الغربية: ١٩، ٤٠
مدحت باشا: ٢٦٢
المدرسة الامريكية الامبريقية: ٣٦٦
المدرسة البنائية ـ الوظيفية: ١٨٩
مدرسة التوازن والتغير التطوري: ٢٣٠
مدرسة الجزائر: ٢٩٢
المدرسة الدوركهايمية: ٣٦٦
المدرسة السبنسرية: ٢٣٠
مدرسة السوسيولوجيا المدينية، شيكاغو: ٤٩، ٢٠١
مدرسة الصراع والتغير الثوري: ٢٣٠
المدرسة العربية في علم الاجتماع: ١٣٦
المدرسة العليا للغة العربية واللهجات البربرية، المغرب: ٢٩٣
المدرسة الوضعية الفرنسية: ١٩، ٤٧
المدن الاسلامية: ٢٢٩
المدن العربية: ٣٥٢
المرابطون: ٢٣٢
مراد، علي: ٣٢٢، ٣٢٤ ـ ٣٢٦، ٣٢٨
مراكش: ٢٩٩
مركز الدراسات والابحاث الاقتصادية والاجتماعية، تونس: ١٣٦، ٣١٣
مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت: ١٣٦، ٢١٣
المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، العراق: ١٢١، ١٩٢
المركزية الاوروبية: ٣٨، ٤٠، ٤٢، ٢١٨، ٢٣٩
المركزية العربية: ٣٨
المركنتالية الاوروبية: ٢٦١
المركنتالية العربية الاسلامية: ٢٤٩ ـ ٢٥١، ٢٥٣، ٢٥٤، ٢٥٧، ٢٦٠ ـ ٢٦٢
مزاب (المغرب العربي): ٢٦٦
المساجد
ـ وظيفتها الاجتماعية: ١٣١
مسكيراي، اميل: ٢٦٦
المسلمون الانتقائيون: ١٢٧ ـ ١٣١
أنظر الاسلاميون الانتقائيون
المسلمون المجددون: ١٢٧، ١٣١ ـ ١٣٤
المشتغلون بعلم الاجتماع العربي: ١٥، ١٧ ـ ١٩، ٢٢، ٢٣، ٣٥، ٣٦، ٣٩، ٤١، ٤٣، ٩٢، ١٣٦، ١٩٩، ٢٠٠، ٢٠٨، ٢٠٩، ٣٤٣، ٣٤٦، ٣٥٠، ٣٦٣، ٣٦٤، ٣٦٨، ٣٧٤، ٣٧٦ ـ ٣٧٩
ـ الانحياز الاجتماعي: ١٦، ١٨
ـ تأثير السياق البنائي: ٣٦٠، ٣٦١
ـ التجمعات الاجتماعية: ٣٧٨، ٣٧٩
ـ السلطات الوظيفية والامتيازات الشخصية: ٣٧٠، ٣٧٢، ٣٧٣، ٣٧٥
ـ الصراع الفكري: ٣٧٧، ٣٧٩
ـ القبائل السوسيولوجية: ٣٤٧، ٣٤٨
ـ الماركسيون والتراثيون: ٣٧٦ ـ ٣٧٨
ـ المستويات الايديولوجية والسياسية والعلمية: ٢٠٦، ٣٦٤، ٣٦٨، ٣٧٢، ٣٧٣
ـ مواجهة الواقع العربي: ٣٧٨، ٣٧٩
ـ الموقف من الاوضاع البنائية للسلطة: ٣٦٤، ٣٦٩، ٣٧٠
ـ الموقف من التبعية للنظام الرأسمالي العالمي: ٣٦٤، ٣٦٥
ـ الموقف من التراث: ٣٧٦
ـ الموقف من الجماهير: ٣٦٤، ٣٧٠ ـ ٣٧٢
ـ والحوار العلمي: ٢٠٥، ٢٠٦
المشرق العربي: ١٩، ٢٠، ٩٩، ٢٤١
مشروع كامبلوت: ٣٧٥، ٣٨٦
المشكلات الاجتماعية: ٤٥، ٤٦، ٥٠، ٥٦، ٥٨، ١١٢، ١١٣، ١٨٩، ١٩٢

ـ والبناء الثقافي والاجتماعي: ٤٧ـ ٥٤، ٦٣، ٦٦
ـ وردود الفعل الاجتماعية: ٤٧، ٥٥
ـ والنظريات الاجتماعية العربية: ٦٥
ـ ووسائل الاتصال: ٦٣، ٦٤
المشكلات الاجتماعية العربية: ٥٦ ـ ٥٩، ٦٣ ـ ٦٦، ١٨٧، ١٩٢، ١٩٣، ١٩٦، ١٩٧، ١٩٩، ٢٠٠، ٢٠٢، ٢٠٣
ـ تعريفها وتحديدها: ٥٧ ـ ٦٠
المشكلات السياسية العربية: ١١٦
مصر: ١٦، ١٩، ١١٩، ١٥٧، ٢٢٨، ٢٦٣، ٣٦٧
ـ الابحاث والدراسات الاجتماعية الاجنبية والمشتركة: ٣٦٧، ٣٦٨
ـ علم الاجتماع: ١٣، ١٤، ١٧، ١٩

معاوية بن ابي سفيان: ٢٥٦
المعرفة: ٩٣، ٩٥، ١٠٢، ١٠٤، ١٤٧، ٣٣٦، ٣٣٧
معهد السوسيولوجيا، المغرب: ٣٠٤
المعهد العالي للدراسات المغربية: ٢٩٣، ٢٩٤
المعهد العربي للتخطيط، الكويت: ١٣٥
المغاربة: ٧٥
المغرب: ٣٠٠ ـ ٣٠٣، ٣١٧، ٣١٨، ٣٨٦
ـ الابحاث والدراسات الاجتماعية الفرنسية: ٢٩٠ ـ ٢٩٦
ـ الاستعمار الفرنسي: ٢٧٨، ٢٩٠، ٣٠١
ـ الاقطاع: ٣٣٣، ٣٣٤
ـ البرابرة: ٢٧٦، ٢٩١، ٢٩٣، ٢٩٦ ـ ٣٠٠
ـ البروليتاريا: ٢٩٨ ـ ٣٠١
ـ حركة ١٩٣٦ الوطنية: ٢٩٨
ـ الصناعة: ٢٩٨، ٢٩٩، ٣٣١
ـ المدن والقبائل: ٢٩٢
المغرب العربي: ٢٢٧، ٢٨٩، ٢٩٢، ٣١٧، ٣٨٤
ـ الاستعمار: ١٢٠، ١٢١، ١٦٦ ـ ١٧٢
ـ الاسلام: ٣١٩، ٣٢٠
ـ انتشار المسيحية: ١٦٤
ـ البرابرة: ٢٧٦، ٢٧٧
ـ البعثه العلمية السوسيولوجية: ٢٩٣
ـ التحليل الانقسامي للبنيات الاجتماعية: ٢٦٥ ـ ٢٨٥
ـ الخصوصية التاريخية ودور ابن خلدون: ٣٢٦
ـ علم الاجتماع: ١٢٠، ١٢١، ٣١٦
ـ اللغة الفرنسية: ١٦٤، ١٦٩ ـ ١٧٢

ـ المؤلفون الاجتماعيون: ٣٢١، ٣٢٥
ـ النظم القانونية: ٢٩٧
المغول: ٢٤١
المفاهيم التحليلية الغربية: ١٨٧، ١٨٩
المقريزي، ابو العباس: ٢٢٩، ٢٤٥، ٢٥١، ٢٥٧، ٢٦٠
المكتب الشريف للفوسفات، المغرب: ٣٠٣
مكتب المباحث الاتحادي (FBI): ٣٧٥، ٣٨٦
الملكية: ٢٤٢
الملكية الجماعية: ٢٢٣، ٢٤٩
الملكية الخاصة: ٢٢٤، ٢٢٥، ٢٣٧، ٢٦٢
ملكية الدولة: ٢٢٤
منتدى العالم الثالث مكتب الشرق الاوسط، القاهرة: ١٣٦
منتدى الفكر والحوار، المغرب: ١٣٦
منح السلام: ٣٦٧
المنظرون الغربيون: ٥٧، ١٨٩
منظمة الامم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة: ٣٠٤
المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم: ٢١١
منظمة العمل العربية: ١٣٦
منظور الانومية البنائية ـ الثقافية: ٥٠ ـ ٥٥
منظور التفكك الاجتماعي: ٤٨ ـ ٥٠
منظور رد الفعل الاجتماعي: ٥٥ ـ ٥٧
المنظور الوظيفي: ٢٩
منظورات الثقافات الفرعية المنحرفة: ٥٤

المنهج التاريخي: ٤٣، ١٩١
منهج تحليل المضمون الاجتماعي: ١٩١
المنهج العلمي: ٢٤، ٣٨
المنهج المقارن: ٤٣
المنهج الملائم: ٤٣
المنهجية الكلاسيكية: ٧٥
المهاجرون والفقراء
ـ التفكك الاجتماعي: ٤٨، ٤٩
مؤتمر الحرية الثقافية، ميلانو، ١٩٥٥: ١١٣
مؤتمر الحزب الشيوعي السوفياتي، ٢٠: ٨٥
موران، ادغار: ٢٩٤، ٣٢٧، ٣٢٨
مؤرخو علم الاجتماع: ٢٨٧ ـ ٢٨٩
موس، مارسال: ١٠١، ٣١٦، ٣٢٧، ٣٢٨
مؤسسات ومراكز البحث العلمية العربية: ١٨، ١٩، ٣٥، ٦١، ٧٨، ١١٢، ١٣٤، ١٩٠، ١٩٢، ٢٠٥ ـ ٢٠٧، ٢١٧ـ ٢١٩، ٣٤٥، ٣٥٢،

٣٥٣، ٣٦٩، ٣٨٧
مؤسسة فرانكلين: ٣٦٥
مؤسسة فورد: ٣٦٧
الموضوعية: ٢٥، ٣٢، ٧٩، ٩٣، ١١٠
المؤلفون الاجتماعيون: ٣٢٠ ـ ٣٢٩
موليراس، اوغست: ٢٨٨، ٢٩٠ ـ ٢٩٢
مونتان، روبرت: ٢٣٩، ٢٦٦، ٢٧٧، ٢٧٨، ٢٨٠، ٢٨٣، ٢٩١، ٢٩٤ ـ ٢٩٦، ٢٩٨ ـ ٣٠٠
مونتسكيو: ٢٢١، ٣١٦
المونوغرافية المفصلة: ٢٦٥
ميتاسوسيولوجيا: ٣٣٨
ميتافيزيق علم الاجتماع: ١٣٢، ٣٣٩
ميرتون، روبيرك.: ٥٠ ـ ٥٤، ٥٨، ١٠٥، ١٨٨، ١٨٩
ميشو ـ بيلير، أ. (Michaux-Bellair E.) : ٢٩٢ ـ ٢٩٦
الميكانزمات: ٧٣
الميكانزمات الدفاعية: ٢٧٢
ميل ستيوارت، جون: ١١٨

(ن)

ندوة اشكالية العلوم الاجتماعية: ٣٧
ندوة الاطار الفكري للعمل الاجتماعي العربي، ١٩٨١، الكويت: ١٣٥
ندوة علم الاجتماع وقضايا الانسان العربي المعاصر: ١٩٩، ٢٠٥
ندوة المركز الاقليمي العربي للبحوث والتوثيق في العلوم الاجتماعية، ١٩٨٣، ابو ظبي: ٣٨١
ندوة نحو علم اجتماع عربي، ١٩٨٣، ابو ظبي: ٣٩، ٣٨١، ٣٨٢، ٣٨٨، ٣٨٩
النزعة التاريخية للسوسيولوجيا: ١١٢
نزعة المعاصرة: ١١٩
نسبت، روبير: ١٨٩
النسبية: ٢٠٨
النشاطات الهيدروليكية: ٢٢٤
نصر الله: ٢٥٦
النظريات الاجتماعية: ١٥١، ٢٠٤
النظريات الاجتماعية الغربية: ٣٧، ٣٨، ٤٠، ٤٦، ٥٦، ٥٧، ١٠١
النظريات الوظائفية والبنوية: ١٠٠، ١٠٥، ١٣٤
النظم الاجتماعية: ٧٧، ٧٩
النظم الاقتصادية: ٧٩، ٢٢٣
نعيم، سمير: ٥٩، ١٢٢

النقد الايديولوجي: ٣٣٧
النقد البنيوي: ٩١
النقيب، خلدون حسن: ٢١٧
النمسا
ـ الاقطاع: ٢٣٨
نمط الانتاج الأسيوي: ١٥٣، ٢٢١، ٢٢٣، ٢٣٣، ٢٣٥ ـ ٢٣٨، ٢٤٣، ٣٨٤
نمط الانتاج الاقطاعي: ٢٣٨
نمط الانتاج المشاعي والقرابي: ٢٣٧ ـ ٢٤٢
النمط البدوي القبلي: ٣٥١
النمط الحضري: ٣٥١
النمط الريفي: ٣٥١
النموذج الاندماجي الاوروبي: ٢١٨
نموذج التنظيم المفصلي للسلطة (تام): ٢٢٠، ٢٢٢ ـ ٢٢٤، ٢٢٨، ٢٣٠، ٢٣١، ٢٣٤، ٢٣٨ ـ ٢٤٣، ٢٤٦، ٢٤٧، ٢٤٩، ٢٥٤، ٢٥٧، ٢٥٨
نموذج الجمود الأسيوي (جاس): ٢٢٠، ٢٢٢، ٢٢٣، ٢٢٦، ٢٣٠، ٢٣١، ٢٣٤، ٢٣٥، ٢٣٩، ٢٤٢، ٢٤٣، ٢٤٩، ٢٥٧، ٢٥٨
النموذج الدينامي (فاسح): ٢٥٧
نموذج الفاعليات السياسية ـ الحضارية: ٢٢٠، ٢٢٢

(هـ)

هارت، ديفيد: ٢٦٨، ٢٧٣.
هاردي، ج.: ٢٩٣
هانوتو (Hanoteau) : ٢٦٥
الهجرات البدوية: ٢٦٢
الهراس، المختار: ٢٦٥
الهرماسي، محمد عبد الباقي: ١٢٠
الهند: ٢٢٤، ٢٣٤
هنداس، باري: ٢٣٦
الهندسة الاجتماعية: ١١١، ١١٢
الهوية الثقافية العربية: ٣٩، ٧٨، ١٤٥، ٢١٨، ٢١٩
هيرست، بول ك.: ٢٣٦
هيرودوتوس: ٢٣٩

هيغل، جورج ولهلم فريدريك: ١٠١
هيئة المعونة الامريكية: ٣٦٧

(و)

واتربري، جون: ٢٧٣، ٢٧٨
وافي، على عبد الواحد: ١٢١
الواقع الاجتماعي
- البيانات الجاهزة: ١٩٠
الوحدة العربية: ١٥٨، ١٩١، ٢٠٧، ٣٥٢، ٣٥٣
وحدة العلوم: ٣٨
الوضعية: ٤٨، ٥٠، ١٣٠
الوطن العربي: ١٨، ٢٠، ٣٢، ٣٧، ٤٢، ٨٨، ١١٧، ١٥٣، ١٥٦، ١٩٥، ٢٠٥، ٢١٢، ٢١٣، ٣٥١، ٣٥٢، ٣٥٤
- الاستعمار: ٢٢، ٣٨، ٧٥، ٨١، ١١٦، ١١٧، ٢٠٩، ٢٢٠، ٢٤٨، ٢٦٢، ٢٦٣، ٣٥٣
- الاستعمار الثقافي: ١٨، ١٩، ٣٤-٣٦، ٦٠، ١١٥، ١٢٠
- التبعية: ١٤، ٢٢، ٣٤-٣٦، ٣٨، ٤٠، ١٦١، ١٨٦، ٣٥٣
التخلف: ١٤، ٢٢، ٣٣، ٣٤، ٣٦-٣٨، ٤٢، ٨١، ١٤١، ١٤٩-١٥٢، ١٦١، ١٨٦
- التربية والتعليم: ١٨، ٤٤، ١٢٦، ١٤٨، ٢٠٠
- التغلغل الرأسمالي: ١٥٢-١٥٤
- التغيرات السياسية: ١٢٤، ١٢٥
- التكوينات الاثنية والعصبيات المحلية: ٣٥٢
- التنشئة المهنية: ٣٦
- التنمية: ٥٩، ٦٠، ٨١، ٩٤، ١٣٦، ١٩٣-١٩٦، ٢٦٤، ٣٤٩، ٣٥٢
- الجامعات والكليات: ٣٥، ١٠٢، ١٠٣
- الحالة الاجتماعية: ١٥-١٨، ٢٠، ٢٣، ٢٦، ٢٩، ٣٤، ٣٦، ٤٠، ٤٢، ٤٥، ٤٦، ٥٧، ٦٩، ١٩٥، ٣٥٣
- الحالة الاقتصادية: ١٦، ٣٤، ٧٠، ١٥١، ١٥٢، ١٥٧، ٢٦٣
- دور النشر والترجمة: ٣٦٥، ٣٧٠
- الدوريات: ٣٤٥
- الديمقراطية: ١٨٦
- رابطة علماء الاجتماع والانثروبولوجيا: ٢٠٧
- السكان والتغيرات الديمغرافية: ٣٥١، ٣٨١
- السلطة السياسية: ١٥٣، ١٥٤، ٣٥٣
- سوسيولوجيا المعرفة: ١٠٢، ٣٢٨، ٣٢٩
- الطبقات الاجتماعية: ١٥، ١٦، ٣٩، ٤٢
- الطلبة: ٣٤٥، ٣٨٥، ٣٨٦
- علاقات الانتاج ووسائله وانماطه: ١٥٥، ١٥٦
- النخب البديلة والمتطلعة الى السلطة: ٣٥٤، ٣٥٥
- النخب الحاكمة: ٣٥٤، ٣٥٥
- النقابات: ٣٥٢
الولايات المتحدة الامريكية: ١٨، ٤٩، ٣٤٤، ٣٨٤، ٣٨٦
ولف، اريك: ٢٣٨-٢٤١
ويرث، لويس: ٢٠١

(ي)

اليابان: ١٧٦، ٣٤٤
اليمن
- التخطيط التنموي: ٢٠١، ٢٠٢
اليونان
- والامبراطورية الفارسية: ٢٣٩
اليونسكو أنظر منظمة الامم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة
يونغ، ج. (Young, J.): ٥٦

سلسلة الثقافة القومية

- حقوق الانسان في الوطن العربي (١) (١٨ ص ـ ٢ $) .... حسين جميل
- عن العروبة والاسلام (٢) (٤٧٦ ص ـ ٥ $) .... د. عصمت سيف الدولة
- الوطن العربي الجغرافية الطبيعية والبشرية (٣) (١٨٤ ص ـ ٢ $) .... ناجي علوش
- جامعة الدول العربية ١٩٤٥ ـ ١٩٨٥ دراسة تاريخية (٤) (١٢٨ ص ـ ١,٥٠ $) .... احمد فارس عبد المنعم
- الجماعة الاوروبية. تجربة التكامل والوحدة (٥) (٢٨٨ ص ـ ٣ $) .... د. عبد المنعم سعيد
- التعريب والقومية العربية في المغرب العربي (٦) (٢٠٠ ص ـ ٢ $) .... د. نازلي معوض أحمد
- الوحدة النقدية العربية (٧) (١٦٨ ص ـ ١,٥٠ $) .... د. عبد المنعم السيد علي
- اوروبا والوطن العربي (سلسلة الثقافة القومية (٨)) (٣٦٨ ص ـ ٣,٥٠ $) .... د. نادية محمود محمد مصطفى
- المثقفون والبحث عن مسار. دور المثقفين في اقطار الخليج العربية في التنمية (٩) (٢٤٤ ص ـ ٢,٥٠ $) .... د. اسامة عبد الرحمن
- نحو عقد اجتماعي عربي جديد: بحث في الشرعية الدستورية (١٠) (١٠٨ ص ـ دولار واحد) .... د. غسان سلامة
- السياسة الامريكية تجاه الصراع العربي ـ الاسرائيلي ١٩٧٣ ـ ١٩٧٥ (١١) (١٤٤ ص ـ ١,٥٠ $) .... د. محمد الاطرش
- معوقات العمل العربي المشترك (١٢) (١٥٦ ص ـ ٢ $) .... د. وليد عبد الحي
- رحّل في ارض العرب: عن الهجرة للعمل في الوطن العربي (١٣) (١١٦ ص ـ ١,٥٠ $) .... د. نادر فرجاني
- التجزئة العربية كيف تحققت تاريخياً؟ (سلسلة الثقافة القومية (١٤)) (٣٢٤ ص ـ ٤ $) .... د. احمد طربين
- الاستيطان الاسرائيلي في فلسطين: بين النظرية والتطبيق (١٥) (٣٠٤ ص ـ ٣,٥٠ $) .... د. نظام محمود بركات
- الاستراتيجية الاسرائيلية لتطبيع العلاقات مع البلاد العربية (١٦) (٢٨٠ ص ـ ٣,٥٠ $) .... محسن عوض
- المشروعات العربية المشتركة: الواقع والافاق (١٧) (١٨٠ ص ـ ٢ $) .... د. سميح مسعود برقاوي
- وحدة العرب في الشعر العربي (١٨) (٤٥٦ ص ـ ٥,٥٠ $) .... عبد اللطيف شرارة
- العرب والعلم والتقانة (١٩) (١٢٨ ص ـ ١,٥٠ $) .... انطوان زحلان

- موقف فرنسا والمانيا وإيطاليا من الوحدة العربية ١٩١٩ ـ ١٩٤٥ (١) (٥٤٠ ص ـ ١١ $) .... د. علي محافظة
- تطور الوعي القومي في المغرب العربي (سلسلة كتب المستقبل العربي (٨)) (٣٦٠ ص ـ ٧ $) .... مجموعة من الباحثين
- الوحدة الاقتصادية العربية: تجاربها وتوقعاتها (جزءان)، (١٢٩٦ ص ـ تجليد عادي ٢٦ $/ تجليد فني ٣٠ $) .... د. محمد لبيب شقير
- تطور الفكر القومي العربي (٤٠٨ ص ـ ٨ $) .... ندوة فكرية
- نحو علم اجتماع عربي: علم الاجتماع والمشكلات العربية الراهنة (سلسلة كتب المستقبل العربي (٧) (٤٠٨ ص ـ ٨ $) .... مجموعة من الباحثين
- تهيئة الانسان العربي للعطاء العلمي (٥٤٨ ص ـ ١١ $) .... ندوة فكرية
- التصحر في الوطن العربي (١٧٦ ص ـ ٣,٥٠ $) .... د. محمد رضوان الخولي
- كيف يصنع القرار في الوطن العربي (٢٦٠ ص ـ ٥ $) ... طبعة ثانية .... د. ابراهيم سعد الدين وآخرون
- صناعة الانشاءات العربية (٣٩٢ ص ـ ٨ $) .... د. انطوان زحلان
- التراث وتحديات العصر في الوطن العربي: الاصالة والمعاصرة (٨٧٢ ص ـ ١٧,٥٠ $) ... طبعة ثانية .... ندوة فكرية
- السياسات التكنولوجية في الاقطار العربية (٥٢٨ ص ـ ١٠,٥٠ $) .... ندوة فكرية
- الفلسفة في الوطن العربي المعاصر (٣٣٦ ص ـ ٦,٥٠ $) ... طبعة ثانية .... ندوة فكرية
- نحو استراتيجية بديلة للتنمية الشاملة... طبعة ثانية (١٩٦ ص ـ ٤ $) .... د. علي خليفة الكواري
- الاعلام العربي المشترك: دراسة في الاعلام الدولي العربي... طبعة ثانية (١٦٤ ص ـ ٣,٥٠ $) .... د. راسم محمد الجمال
- صورة العرب في صحافة المانيا الاتحادية... طبعة ثانية (سلسلة اطروحات الدكتوراه (٨)) (٢٢٠ ص ـ ٤,٥٠ $) .... د. سامي مسلّم
- ازمة الديمقراطية في الوطن العربي (٩٢٨ ص ـ ١٨,٥٠ $) ... طبعة ثانية .... ندوة فكرية
- التنمية العربية: الواقع الراهن والمستقبل.. طبعة ثانية، (سلسلة كتب المستقبل العربي (٦)) (٣٦٠ ص ـ ٧ $) .... مجموعة من الباحثين
- التكوين التاريخي للامة العربية: دراسة في الهوية والوعي... طبعة ثالثة (٣٢٦ ص ـ ٦,٥٠ $) .... د. عبد العزيز الدوري
- دراسات في القومية العربية والوحدة (سلسلة كتب المستقبل العربي (٥)) (٣٨٤ ص ـ ٧,٥٠ $) .... مجموعة من الباحثين
- الثروة المعدنية العربية: امكانات التنمية في اطار وحدوي... طبعة ثانية (١٥٢ ص ـ ٣ $) .... د. محمد رضا محرم
- البحر الاحمر والصراع العربي ـ الاسرائيلي: التنافس بين استراتيجيتين، طبعة ثانية (سلسلة اطروحات الدكتوراه (٧)) (٣٦٠ ص ـ ٧ $) .... د. عبد الله عبد المحسن السلطان

هذا الكتاب

يمثل هذا الكتاب مجموعة من الدراسات التي سبق نشرها في «المستقبل العربي»، والتي تؤكد على مدى الحاجة الى علم اجتماع عربي، ومدى امكانية هذا العلم من معالجة المشكلات المختلفة التي تجبه المجتمع العربي.

لقد أثار نشر هذه الدراسات في «المستقبل العربي» اهتماماً كبيراً، انعكس في مساهمات فكرية اضافية، ويأمل المركز ان يساهم هذا الكتاب في مزيد من الفهم والاهتمام والمساهمة في مناقشة هذه الاشكالية وفي تحويل «علم الاجتماع العربي» من شعار الى واقع علمي موضوعي.

يحتوي هذا الكتاب على ثماني عشرة دراسة، وهو الكتاب السابع ضمن «سلسلة كتب المستقبل العربي» التي باشر المركز باصدارها منذ العام ١٩٨٢.

طبعة ثانية

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون
ص ب: ٦٠٠١ - ١١٣ - بيروت - لبنان
تلفون: ٨٠١٥٨٢ - ٨٠١٥٨٧ - ٨٠٢٢٣٤
برقياً: «مرعربي»
تلكس: ٢٣١١٤ مارابي. فاكسيميلي: ٨٠٢٢٣٣

